سلسلة الترجمات ـ ١٤

مركز دلائل
DALA'IL CENTRE

CONSCIENCE *and Its* ENEMIES

Confronting the Dogmas of Liberal Secularism

ROBERT P. GEORGE

الضمير وأعداؤه

مواجهة عقائد العلمانية الليبرالية

د. روبرت بي. جورج

ترجمة : إدريس محمود نجي
تعليق : رضا زيدان

الضمير وأعداؤه

الضمير وأعداؤه

مواجهة عقائد العلمانية الليبرالية

تأليف

د. روبرت ب. جورج

ترجمة

إدريس محمود نجي

تعليق

رضا زيدان

مركز دلائل
DALA'IL CENTRE

Dalailcentre@gmail.com

الرياض – المملكة العربية السعودية

ص ب: ٩٩٧٧٤ الرمز البريدي ١١٦٢٥

Dalailcentre@

+٩٦٦٥٣٩١٥٠٣٤٠

الطبعة الأولى

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

إذن طباعة من وزارة الإعلام رقم :
071020180012409

Conscience and Its Enemies	**الضمير وأعداؤه**
Robert P. George	**روبرت جورج**
	ترجمة: مركز دلائل

Intercollegiate Studies Institute, 3901 Centerville Road, Wilmington, Delaware, 19807-1938 USA

تصدير:

لا شك أن الترجمة هي من أوسع أبواب الاستزادة المعرفية والعلمية وتبادل الخبرات بين البلدان والأمم والثقافات والشعوب، ومن هنا كان لسلسلة (الترجمات) لدى مركز دلائل عناية خاصة في انتقاء أفضلها وأكثرها ملاءمةً، مع الوضع في الاعتبار عدم تبني المركز لكل مكتوب أو منقول بالضرورة.

وفي هذا الكتاب يخوض بنا الكاتب المخضرم روبرت جورج بين ثنايا التشريعات الليبرالية التي يتم تمريرها إلى القضاء الأمريكي رسمياً، وذلك رغم تعارضها الواضح مع الفطرة السليمة وأبسط حقوق الإنسان، حيث يتحدث عن حقوق الشاذين جنسياً (المثليين) وتعدد الأزواج رجالاً ونساءً، وحقوق قتل الأجنة التي فيها الروح، وكذلك ما يُسمى بالقتل الرحيم وهو فصل مقومات الحياة عن المرضى الذين يرى البعض أنهم يكلفون الحكومة مصاريف الإعاشة والتمريض والرعاية دون جدوى، فيستعرض لنا الكاتب كل ذلك مع الردود المنطقية والأخلاقية والعلمية عليه.

مركز دلائل

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء المؤلف

إلى لويس تيليز
وجو وديـيي دافي

إهداء المترجم

إلى والدي ووالدتـي

المحتويات

تمهيد للطبعة الورقية
كتبته ماري آن غليندون

إنّ هذه المقالات الحيوية التي تتطرّق تقريبًا إلى كلِّ القضايا المثيرة لانتباه الجمهور هذه الأيام، هي عرض مثالي من العقل الخصب والروح السخية للرجل الذي وصفته مجلّة نيويورك تايمز بأنه المفكِّر المسيحي المحافظ الأكثر تأثيرًا في الولايات المتَّحدة الأمريكية.

يرتدي روبرت جورج قبَّعات كثيرة، ويظهر بها كلِّها في هذا السِّفْر سهل القراءة. إنَّ روبرت جورج بطل رائد للحرِّية الدينية في الداخل (الولايات المتَّحدة) وفي الخارج، وهو يخدم حاليًّا بصفته رئيسًا للجنة الولايات المتَّحدة للحرِّية الدينية الدولية. هو أيضًا مؤلِّف لعدَّة أعمال علمية حول الدستورية والفلسفة السياسية تحظى باحترام كبير، وهو مفكِّر عامّ، عُرف بمواقفه المعارضة حول قضايا اجتماعية متنوِّعة. وفي كثير من الأحيان، يدَّعي أولئك المعارضون لمواقفه المثيرة للجدل أنها «آراء دينية». ولكن -كما تعرض هذه المقالات- فإنَّ من السمات المميزة لجورج روبرت، والتي يلتزم بها بشدَّة، حُجَجه التي يمكن أيضًا الوصول إليها من خلال العقل (وبذلك يتحدّى أولئك الذين يخالفونه أن يفعلوا مثله).

العقل: هو البضاعة التي يبيعها جورج، وهو في هذا العمل لا يستند في حُجَجه إلى أسس لاهوتية أو دينية أو عاطفية؛ بل يستخدم تدريبه الفلسفي الأوكسوني وقدراته التحليلية الهائلة لطرق الافتراضات التي تكمن وراء أشكال النهج الرئيسة للخلافات المعاصرة، فيضع المواقف المتنافسة تحت مجهر التحليل العقلي، ويبذل جهدًا مضنيًا للتعامل بنزاهة وتعاطف مع أفضل الحُجَج المقدَّمة من قِبل أشخاص يحملون وجهة نظر تختلف عنه. هذا النمط نفسه من الانخراط الذي حاول روبرت اتِّباعه صار ثقافة مضادَّة، على الأقلّ في الدوائر التي يكون السبب فيها مرتبطًا بشكل منتظم بالمشاعر، وتسيطر عليها ثقافة النسبية، ولكنّها أكسبته في الوقت ذاته أوسمة على طول الطيف السياسي من أولئك الذين يتشاركون معه قناعته بأنّ «السعي الصادق

إلى الحقيقة فيما يتعلّق بالمصادر النهائية للمعنى والقيمة... هو بُعد حاسم لرفاه الإنسان وإشباعه».

أمّا الخصال التي جعلته يفوز بهذا الإعجاب الواسع، فقد لخّصتها العميدة (والقاضية الآن) إيلينا كاغان، عندما قدّمته في محاضرتها (جون ديوي) في هارفارد بقولها: «إنّ روبرت جورج هو أحد المنظِّرين القانونيين الأكثر احترامًا في البلاد. وإنّ إنجازاته المتعدِّدة تعود إلى ذكائه المحض، والقوّة التحليلية لحُجَجه، وكذلك المعرفة الواسعة التي يتمتَّع بها. لكن ليس هذا كلَّ شيء؛ إنه أيضًا يتمتَّع بقناعة راسخة في مبادئه، ويصاحب ذلك نزاهة شديدة ودائمة».

لقد جاءت هذه الطبعة الجديدة من (الضمير وأعداؤه) في الوقت المناسب، إنها كنز من التأمُّلات المحفِّزة على التفكير يقدّمه لنا أحد أفضل العقول في وقتنا، حول مواضيع تتراوح بين تحدِّيات الهجرة، ونطاق السلطة القضائية وحدودها، ومعضلات التمييز الإيجابي، وحتى معاني الحرِّية، والعلاقة بين القانون والأخلاقيات، وحدود أخلاقيات البيولوجيا. إنه موضع ترحيب خاصّ في هذا الوقت الذي تتعرض فيه الحرِّية الدينية لخطر متزايد في الداخل والخارج.

ماري آن غليندون، أستاذة الحقوق المستفادة في جامعة هارفارد.

المقدمة(*)

إنَّ الأمريكيين منقسمون بشدَّة بشأن مجموعة من القضايا، ليس فقط بخصوص أفضل وسيلة لتحقيق أهداف متَّفق عليها، ولكن أيضًا بشأن ماهية الأهداف نفسها، وهذه القضايا تنطوي مركزيًّا على القيم الأساسية المتنازَع عليها والمبادئ الأخلاقية. على سبيل المثال:

- هل ينبغي حماية حياة الإنسان في كلِّ المراحل والظروف؟
- أم هل ينبغي أن يُسمح بالإجهاض والقتل الرحيم وحتى ترويجهما بوصفهما حلولًا (أفضل) أو (أقلَّ سوءًا)، للصعوبات الشخصية والمشكلات الاجتماعية؟
- وهل ينبغي للأمريكيين أن يحافظوا في القانون والسياسة العامَّة على الفهم التاريخي للزواج بصفته اتِّحادًا للزوجية أو الشراكة بين الزوج والزوجة، في ميثاق يُعيد إنتاج الحياة، فيُنعِم الاتِّحاد عليهما بالأطفال، والوفاء بشكل طبيعي لهذا الاتِّحاد عن طريق اشتراكهما في وجود الذرية وتربيتها معًا؟
- أم ينبغي عليهم التخلي عن الفهم الطبيعي للزواج لصالح بعض الأشكال التي صارت معترَفًا بها قانونًا؛ كالرفقة الجنسية الرومانسية، أو الشراكة المنزلية بين اثنين أو أكثر من الأشخاص، بصرف النظر عن نوع الجنس، والتي يُعاد تعيين تسمية نوع الزواج بعد ذلك وَفقًا لها؟

مثل هذه النزاعات تعكس الهُوَّة العميقة التي تفصل بين وجهات النظر العامَّة المتعارضة.

(*) المقدِّمة كاملة من ترجمة الدكتور الصادق الفقيه، باحث سوداني في القضايا الدولية، وقد عدَّلت فيها من صيغة التقرير إلى ما يتوافق مع الأصل - المترجم.

- تنويه: ميزنا أرقام حواشي تعليقاتنا بأنها بين قوسين، في حين أرقام الملحوظات بدون أقواس.

ويستخدم الناس على الجانبين المتنافسين الكثير من الكلمات نفسها: العدالة، وحقوق الإنسان، والحرِّية، والمساواة، والإنصاف، والتسامح، والاحترام، والمجتمع، والضمير، وما شابه ذلك؛ ولكن لديهم أفكار مختلفة إلى حدٍّ كبير عمَّا تعنيه تلك المصطلحات. وبالمثل، لديهم وجهات نظر مختلفة جذريًّا عن الطبيعة الإنسانية، وما يجعل الوسيلة قيِّمة وجديرة أخلاقيًّا بالحياة، وما يقوِّض الصالح العام في النظام العادل للمجتمع.

وهناك حقيقة كلِّية نادرًا جدًّا ما يُشار إليها في مناقشات (الحرب الثقافية) المعاصرة، وهي أنَّ الأفكار الفلسفية العميقة لها آثار لا مفرَّ منها، وأحيانًا تكون عميقة جدًّا للسياسة العامَّة والحياة العامَّة.

إنَّ أيَّ شخص يتَّخذ موقفًا من أقوال الإجهاض والقتل الرحيم وأخلاقياتهما، أو المعنى والتعريف المناسب للزواج؛ يخلق افتراضات فلسفية ميتافيزيقية وأخلاقية، سيختبرها الناس على الجانب الآخر من النقاش. والإغراء هنا -بطبيعة الحال- هو أن نفترض قول: «أنا لا أطرح أيَّ افتراضات مثيرة للجدل، الناس على الجانب الآخر هم فقط من يفعلون ذلك». ولكنَّه أمر غير مستحبٍّ أنْ يظلَّ كلُّ واحد منا يطرح افتراضات فلسفية؛ عن الخير الإنساني، والطبيعة البشرية، والكرامة الإنسانية، والكثير من المسائل الحيوية الأخرى؛ إذًا، ما نقطة الالتقاء التي يمكن أن يتَّفق عندها المجتمع؟

يظهر جليًّا أنَّ الهدف الأساس من هذا الكتاب هو إظهار أنَّ هذه الافتراضات الخاصَّة بنا - وليس بالآخرين فقط- لها عواقب وخيمة، وأنه يجب علينا جميعًا أن نكون مستعدِّين لدراستها بشكل نقدي.

في الواقع، إنَّ الوعي الذاتي هو الْتزام المواطنة الديموقراطية. ومع الكثير الذي هو على المحكِّ في المناقشات العامّة الساخنة بين المحافظين والليبراليين في الولايات المتَّحدة الأمريكية، فإنه يصبح من الصعب الحفاظ على الكياسة والاحترام المتبادل؛ إذ يمكن لروح النقد الذاتي أن تساعد الناس الذين يدركون أنهم يطرحون الافتراضات غير المختبَرة؛ إذ ربما هم أكثر قدرة على إدراك أنَّ الناس ذوو نية حسنة، وبإمكانهم حقًّا أن يختلفوا كثيرًا، حتى حول المسائل ذات الأهمِّية الإنسانية والأخلاقية العميقة.

هل يعني هذا أنَّ المشاركين في المناقشات حول القضايا الأخلاقية ينبغي أن يخفِّفوا لهجة حُجَجهم، أو يسكتوا عن قناعاتهم؟ الإجابة بالتأكيد لا؛ إذ إنَّ الكِياسة والاحترام المتبادل لا يتعارضان مع الصراحة وحتى الفظاظة. ونحسب أنَّ عنوان هذا الكتاب (الضمير وأعداؤه) شديد الحدَّة، «بالحدَّة نفسها التي استخدمها خصومي» إبَّان حملة أوباما في عام ٢٠١٢ تجاه كتاب (حرب الجمهوريين على النساء)، التي أزعجت الأشخاص الذين كانت قد صدرت ضدَّهم هذه الاتهامات. ولكن على الرغم من أن هذا الادِّعاء كان مضلِّلًا، فهو لا يعترض على حقيقة أن أولئك الذين يعتقدونه بصدق قالوا ذلك بوضوح. إنهم يؤمنون بأنَّ حمايةَ الأطفال الذين لم يولدوا بعد ضدَّ القتل العنيف بسبب الإجهاض؛ (كما ترى، أنا نفسي أتكلَّم بالوضوح ذاته) هي انتهاك لحرِّية المرأة والمساواة، وأن ترفض أن يُفرض على أرباب العمل -حتى الذين لهم اعتراضات أخلاقية ودينية مخلصة- تقديم التغطية التأمينية التي تشمل الأدوية المسبِّبة للإجهاض، والتعقيم، ووسائل منع الحمل؛ هو حرمان لحقِّ الموظَّفات في (الرعاية الصحية).

دعونا ننظِّم نقاشًا حول هذه الأسئلة، نقاشًا يذهب إلى أبعد مدًى وصولًا إلى الافتراضات الأساسية حول الطبيعة البشرية، وخير الإنسان، وكرامة الإنسان ومصيره. دعونا نجلب تلك الافتراضات، والافتراضات والآراء المعارضة، إلى السطح. دعونا نتفحصها عن كثب لمعرفة مدى صمود المواقف المتنافسة أمام التمحيص النقدي العقلاني.

كثير من الناس ليسوا معتادين مثلَ هذا التدقيق والتمحيص. في المناقشات الرسمية والمحادثات غير الرسمية مع «أصدقائي وزملائي في جامعة برينستون، وغيرهم من العلماء والمفكرين والمثقفين، والمسؤولين الحكوميين؛ قد وجدت أنَّ وجهات النظر الليبرالية العلمانية منتشرة على نطاق واسع؛ وذلك لأنها لم تتعرَّض لنقد جدِّيٍّ في أصولها إلى حدٍّ كبير»، «ونتيجة لذلك، فإنَّ الكثيرين في دوائر النخبة مستسلمون لإغراء الاعتقاد بأنَّ أيَّ شخص يختلف معهم هو المتعصِّب أو الأصولي الديني. إنهم يعتقدون في ثقة أنَّ العقل والعلم إلى جانبهم».

في هذا الكتاب، أنا أهدف لفضح خَواء ذلك الاعتقاد. أنا لا أُخفي حقيقة أنني مسيحي، أو أنني في القضايا الأخلاقية الأكثر خلافيةً؛ جعلتُ قضيتي مشتركة مع المتديِّنين اليهود والمسلمين وغيرهم من الناس من أصحاب الإيمان، ولكن في هذه المقالات لا أستند في حُجَجي إلى دعاوى لاهوتية أو سلطة دينية. وكما سنرى في الكتاب، فقد كشف علم الأجنَّة البشرية والبيولوجيا

التطورية والمجالات العلمية الأخرى؛ بعض الحقائق التي لا يمكن إنكارها، والمتحدِّية للمعتقدات الأخلاقية التي يتبنَّاها الليبراليون العلمانيون في حماسة. وهناك أيضًا تقاليد فلسفية وأخلاقية قديمة -يمتدُّ تاريخها إلى المفكِّرين القدماء، وبقيت في منأًى عن وحي يهودي أو نصراني- تدعم مواقف أولئك الذين يُفترَض أنْ ليس لديهم أيُّ أساس عقلاني لآرائهم.

وعلى نحو متزايد، يلفُّ أعداء ما سمَّاه جيمس ماديسون (الحقوق المقدسة للضمير) أنفسَهم في عباءة العلم لتهميش خصومهم. ولكنّ الفحص الدقيق يكشف أنَّ وجهات نظرهم الخاصّة هي التي دعائمها رقيقة، والتي هي -كما قد يقولون عنها في استخفاف- ليست سوى أمور الإيمان. على أيِّ حال، ذلك شيء أريد توضيحه في الصفحات التالية من الكتاب.

الجزء الأول

الأساسيات

(١)
المبادئ المشتركة والأعداء المشتركون

يعتقد بعض الناس أنَّ تحالف المحافظين الاجتماعيين والاقتصاديين هو في أفضل الأحوال تحالف مصلحي، وأنا أوافقهم في هذا جدًّا. إنَّ المبادئ المشتركة الأساسية ينبغي أن تقود المحافظين الاجتماعيين الجادِّين إلى أن يكونوا محافظين اقتصاديين أيضًا، وهذه المبادئ نفسها ينبغي أن تقود المحافظين الاقتصاديين الجادِّين إلى أن يكونوا محافظين اجتماعيين.

إنّ المحافظية السليمة بصفتها مسألة مبدأ، تُجِلُّ الحكومة المحدودة، والإنفاق المقيَّد، والمال النقي، والضرائب المنخفضة؛ مع التمسُّك بحرمة حياة الإنسان في كلِّ المراحل والظروف، وكرامة الزواج بوصفها اتّحادًا للزوجية بين الزوج والزوجة، وحماية براءة الأطفال.

أركان المجتمع اللائق:

إنَّ أيَّ مجتمع صحِّي ولائق يرتكز على ثلاث ركائز؛ أولاها: احترام شخص الإنسان، الإنسان الفرد وكرامته. وعندما يتحقَّق هذا الركن داخل مؤسَّسات المجتمع الرسمية وغير الرسمية ومعتقدات الناس وممارساتهم، سيصبح كلُّ فرد من أفراد الأسرة في المجتمع -ليس بغضِّ النظر عن العرق والجنس والإثنية (الانتماء العرقي) فقط، بل حتى عن العمر والحجم ومرحلة التطوُّر أو ظرف الاعتماد على الغير- يُعامل بصفته شخصًا؛ أيْ رعيَّة له استحقاقه وكرامته العميقة المتأصِّلة والمتساوية.

إنَّ مجتمعًا لا يرعى الاحترام لشخص الإنسان -بدءًا بالطفل في رحم أمه، ووصولًا إلى المعاق عقليًّا وجسديًّا والمسنِّين الضعفاء- سيَعُدُّ أنَّ الإنسان عاجلًا أو آجلًا (وعلى الأرجح عاجلًا لا آجلًا) ليس إلَّا ترسًا في العجلة الاجتماعية الأوسع التي فيها يمكن التضحية بكرامته ورفاهه بشكل شرعي، في سبيل الجماعيّة، وسيَعدُّ بعض أعضاء هذا المجتمع -من الذين هم في

مراحل تطوُّر معيَّنة، على سبيل المثال- أنه من الممكن الاستغناء عنهم، وآخرون -من الذين هم في ظروف معيَّنة من الاعتماد على الغير، على سبيل المثال- سيُنظَر إليهم على أنهم عبء لا يمكن تحمُّله؛ فيوصَفون بأنهم «أكَّالون غير مفيدين»، وأنَّ «موتهم أفضل من حياتهم»، وأنهم "Lebensunwertes lebens" (لا يستحقُّون الحياة).

إنَّ الأنظمة التوليتارية، في أشكالها الحديثة الأكثر تطرُّفًا، لا ترى الفرد إلَّا أداة لخدمة غايات الدولة الفاشية أو اليوتوبيا الشيوعية في المستقبل. وعندما تُخفق الأنظمة الليبرالية الديموقراطية، فغالبًا ما يكون ذلك بسبب أنَّ الخلق النفعي يختزل شخص الإنسان في وسيلة لا غاية، مثل تلك التي تكون فيها أشياء أخرى وسائل؛ التي من ضمنها أنظمة القانون والتعليم والاقتصاد ومؤسَّساتها. وإنَّ رخصة الإجهاض التي نقاومها اليوم، يُلبسها المدافعون عنها لغة حقوق الفرد، حتى الحقوق الطبيعية، وليس هناك شكٌّ في أنَّ قبول الإجهاض، في جزء منه، هو ثمرة الأيديولوجية الليبرالية لجيل الأنا[1] me-generation؛ أي تحريف الفلسفة السياسية الليبرالية في شكلها الكلاسيكي (ومحاكاتها). ولكنَّ الأهم من ذلك هو أنها قُبِلت بأخلاق نفعية تُبخِّر في النهاية فكرة الحقوق الطبيعية ذاتها، عادَّةً الفكرة (بكلمات رفض جيريمي بنثام المشهورة) «هراءً على ركائز».

وفي الثقافات التي تسيطر عليها الفاشية الدينية، تجد أنَّ كرامة الفرد يُضحَّى بها من أجل الأفكار والأهداف اللاهوتية، المأساوية غير الشرعية. وعلى العكس من ذلك، فإنَّ روح الديموقراطية الليبرالية التي لم تتأثَّر سلبًا بالتوليتارية أو الفردانية التعبيرية لجيل الطفرة، تدعم كرامة شخص الإنسان بإعطائها إياه حقوق الإنسان وحرِّياته الأساسية. وحيثما تزدهر الحياة الدينية الصحِّية، فإنَّ الإيمان بالله يوفِّر أساسًا لكرامة الإنسان وحرمة شخصه، على سبيل المثال: من خلال تقديم فهم يشمل كلَّ فرد من أفراد الأسرة، وحتى لشخص من دين مختلف أو لا يعتنق دينًا معيَّنًا، كشخص صُنِع في صورة الخالق المبدع ومثاله لحيواتنا وحرِّياتنا.

---

(١) يشير هذا المصطلح في الولايات المتحدة إلى جيل طفرة المواليد (Baby boomers)، وتعني الطفل المولود خلال طفرة المواليد بعد الحرب العالمية الثانية بين عامي ١٩٤٦ و١٩٦٤، على اختلاف لا يضرُّ بين الباحثين في تحديد الفترة. وعادةً ما يشار إلى هذا الجيل -كما حدث في السبعينيات- على أنه نرجسي- ومتمرِّد على المبادئ والعادات والتقاليد، وأكثر ترحيبًا بأشياء لم تكن مقبولة على هذا النحو؛ مثل المثلية الجنسية. ويحلِّل الباحثون هذه الشخصية على أساس التغيُّرات العالمية على كلِّ الأصعدة بعد الحرب العالمية الثانية، خصوصًا كيفية انتقال شعور الأنا والتميُّز لهذا الجيل عن الأجيال الأخرى. (رضا).

الركن الثاني للمجتمع اللائق هو مؤسَّسة الأسرة. إنها مؤسَّسة لا غنى عنها؛ إذ إنَّ الأسرة المبنية على الالتزام الزوجي بين الزوج وزوجته، هي الأصل، ووزارة الصحَّة، والتعليم والرفاه الأفضل. وعلى الرغم من عدم وجود أسرة مثالية، فإنه لا مؤسَّسة أخرى تضاهي الأسرة الصحِّية في قدرتها على أن تنقل إلى كلِّ جيل جديد مفاهيم الشخصية وخصائصها (القيم والفضائل) التي يعتمد عليها نجاحُ كلّ مؤسَّسة أخرى في المجتمع اعتمادًا كبيرًا، من مؤسَّسة القانون والحكومة وحتى التعليم والشركات التجارية.

وفي الحالات التي تخفق فيها وظيفة الأسر في التشكُّل، أو تحدث فيها حالات انفصال كثيرة؛ فإنَّ عملية النقل الفعَّال لفضائل مثل الصدق، والنبل، وضبط النفس، واحترام حياة الآخرين، والعدالة، والتعاطُف، والمسؤولية الشخصية؛ تصير في خطر(1). ومن دون هذه الفضائل، ومن دون احترام كرامة شخص الإنسان؛ فإنّ هذا الركن الأول نحو مجتمع لائق، سيصير مقوَّضًا، وعاجلًا أو آجلًا مفقودًا؛ ذلك أنه حتى المؤسَّسات الرسمية الأكثر جدارةً لا تستطيع ترسيخ

(1) إذ إنَّ من أهمِّ وظائف الأسرة في علم الاجتماع (نقل التراث)، أي توريث المبادئ العامَّة والإرشادات والقواعد. وقد تعرَّض مفهوم الأسرة لتغيُّر كبير في المجتمع الغربي والصناعي، ونادى مصلحون كثر بضرورة العودة إلى المفهوم القديم للأسرة أو قبلَ الحداثي، لكن دون نتيجة كبيرة؛ لأنَّ البنية الثقافية والمناخ العامّ غير مساعدَيْن إطلاقًا؛ فمثلًا عندما لاحظت الحكومة الصينية انتشار فكرة (المعاشرة) دون زواج، سنَّت تشريعات جديدة لتشديد إجراءات الطلاق، وبدأت في حملات اجتماعية تطالب بالعودة إلى المفاهيم التقليدية في الزواج والحياة الأسرية، وتطالب كثير من هذه الحركات في مدن الصين الكبرى بالعودة إلى أنماط الزواج القديمة التي يرتِّبها أهل الزوجين، وما زالت تُطبَّق في كثير من المناطق الريفية في الصين. وتتميَّز المناطق الريفية والمجتمعات التقليدية -كما هو معروف- بأنَّ مفهوم الأسرة فيها شبكة أكثر اتساعًا من مجرَّد زوجين، فتشمل ما يُعرَف بـ(الأسرة الممتدَّة)، أي الأقارب من الناحيتين (الأرحام). وفي المجتمعات الأقدم، كانت تتَّسع أكثر فتشمل العشيرة، بل والقبيلة. غير أنَّ المفارقة الأساسية في ذلك هو أنَّ أكثر حالات الطلاق التي تجري حاليًّا إنما تصيب الزيجات التي تمَّت وَفْقًا للترتيبات العائلية التقليدية في الريف وانتقل بعدها الزوجان إلى المدن، والسبب كما قلنا هو الثقافة العامَّة المحرِّضة ضدَّ فكرة الالتزام بشكل عامّ والالتزام الإلهيِّ بشكل خاص؛ فقد ظلَّت الأسرة في الغرب قبل تطوُّرات الثورة الصناعية تؤدِّي دورها الطبيعي؛ نظرًا للارتباط بين الكنيسة والأسرة واعتقاد أنَّ الزواج رباط مقدَّس، حتى جاءت الثورة الصناعية وفصلت العامل عن حياته الاجتماعية، وصاحب ذلك تغيُّرات كبيرة حتى وصلنا إلى الحركة النسوية. راجع في مفهوم الأسرة الفصلَ السابع من الكتاب المهمّ (علم الاجتماع، أنتوني غِدنز، ترجمة فايز الصياغ)؛ ولرصد تلك التغيُّرات الكبيرة، راجع الفصل الثالث من كتاب (الأسرة في الغرب، أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها، تأليف: خديجة كرار). (رضا).

احترام كرامة الإنسان بين الناس الذين لا يمتلكون تلك الفضائل التي تجعل ذلك الاحترام حقيقةً مَعِيشة، وتعطيها الحيوية في الممارسات الاجتماعية الفعلية.

يتطلَّب احترام شخص كرامة الإنسان أكثر من مجرَّد مؤسَّسات رسمية سليمة؛ فهو يتطلَّب روحًا ثقافية يُقرِّر فيها الناس عن قناعة معاملةَ بعضهم البعض كما ينبغي أن يُعامَل الإنسان؛ باحترام، وكِيَاسة، وعدالة، وتعاطُف. إنَّ أفضل المؤسَّسات القانونية والسياسية التي وُضِعت على الإطلاق ليست ذات قيمة تُذكَر؛ كونَ صفات مثل الأنانية، واحتقار الآخرين، وعدم الأمانة، والظلم، وأشكال أخرى من عدم الأخلاق وعدم المسؤولية؛ تكثر في داخلها. ليس هذا فحسْب، بل إنَّ العمل الفعَّال للمؤسَّسات الحكومية نفسها تعتمد على أنَّ معظم الناس في معظم الأوقات يمتثلون للقانون انطلاقًا من الإحساس بالْتزام أخلاقي، وليس لمجرَّد الخوف من الضبط والعقاب لخرق القانون. ولعلَّه من نافلة القول أن نقول إنَّ نجاح الأعمال التجارية والنظام الاقتصادي القائم على السوق يعتمد على وجود أشخاص شرفاء بحقٍّ وجديرين بالثقة، ممَّن يحترمون القانون ويمتثلون له، ليشغلوا مناصب الموظَّفين والمديرين والمُقرِضين والمنظِّمين ودافعي فواتير السلع والخدمات.

أمَّا الركن الأخير لأيِّ مجتمع لائق فهو اشتماله على نظام قانون وحكومة عادل وفعال. وهذا أمر ضروري، لأنّه لا أحد فينا مثالي كلَّ الوقت، وبعض الناس لن يردعهم عن الإساءة غير تهديد العقاب. يخبرنا فلاسفة القانون المعاصرون أنَّ القانون يُنسِّق السلوك الإنساني في اتجاه تحقيق الأهداف المشتركة (الصالح العام)، خاصَّةً في التعامل في ظلِّ تعقيدات الحياة العصرية، فهذا يعني أنه حتى لو كنَّا جميعًا مثاليين في جميع الأوقات، فسنبقى نحتاج إلى نظام قوانين (يُعدُّ مخطَّطًا لمعايير تنسيق محدَّدة رسميًّا) لتحقيق كثير من الغايات المشتركة، وأبسط مثال لها التنقُّل بسلامة في الشوارع.

إنَّ نجاح الشركات التجارية والاقتصاد بشكل عامٍّ يعتمد اعتمادًا رئيسيًّا على نظام عادل وفعَّال من المؤسَّسات لإقامة العدل. نحتاج إلى قضاة مهرة في مجال القانون بعيدين عن الفساد؛ نحتاج إلى أن نعتمد على المحاكم لتسوية النزاعات، التي من ضمنها النزاعات بين الأطراف التي تتصرَّف بحسن نية؛ وتطبيق عقود واتفاقيات أخرى، وإنفاذها في الوقت المناسب. مع حقيقة أنَّ معرفة أنَّ عقودًا ستُطبَّق فعلًا عادةً ما تكون كافيةً لضمان عدم استدعاء المحاكم لإنفاذها. إنَّ

الحقيقة الاجتماعية التي علينا أن نكون متيقّنين منها هي: إذا لم يوجد نظام موثوق لتطبيق العدل، أيْ عندما لا تكون ثمة ثقة في أنّ المحاكم ستحمل الناس على التزاماتهم حقًّا بموجب القانون؛ فإنّ التجارة لن تزدهر، وسوف يعاني المجتمع كلُّه.

اللائقية والديناميكية:

إذا تحقَّقت هذه الأركان الثلاثة، يمكن لنا أن نمتلك مجتمعًا لائقًا حتى لو لم يكن ديناميكيًّا، على الرغم من أنَّ هناك فئة معيَّنة من المحافظين يؤمنون بأنَّ مجتمعًا لائقًا بحقٍّ لا يمكن أن يكون ديناميكيًّا، لأنهم يؤمنون بأنَّ الديناميكية تقود إلى عدم استقرار يقوِّض أركان المجتمع اللائق. ولذلك فإنَّ بعض المحافظين في أوروبا القديمة وحتى في الولايات المتَّحدة لا يعارضون الصناعية فقط، بل حتى فكرة مجتمع تجاري نفسها، خشيةً من أنَّ الاقتصادات التجارية تؤدِّي حتمًا إلى إنتاج سلوكيات استهلاكية وماديَّة استحواذية تفسد أُسس اللياقة. كذلك غيرهم، كمجتمعات آمشية(١) متعدِّدة في الولايات المتَّحدة على سبيل المثال، ترفض تعليم أطفالهم ما يتجاوز الضروريات مثل إتقان القراءة والكتابة والحساب؛ على أساس أنَّ التعليم العالي يقود إلى الدنيوية والردَّة، ويقوِّض الإيمان الديني والفضيلة الأخلاقية.

وعلى الرغم من أنَّ تحقيق مجتمع لائق لا يحتاج بالضرورة إلى أن يكون ديناميكيًّا (كما رأينا في مثال الأميش)، فعلينا أن نعرف أنَّ الديناميكية لا تُقلِّص اللائقية؛ إذ يمكننا أن ندعم اقتصاد السوق بقوَّة إذا ما فهمناه بشكل صحيح، ودافعنا عنه على أنه جزء من كُلٍّ أكبر تُجَلُّ فيه القيم الأخلاقية والفضائل، وتُرعَى. بذلك يمكننا أن نؤيِّد الاقتصاد التجاري دون الخوف من أنه سيؤدِّي بنا بالضرورة إلى الفساد. لا ينبغي للمجتمع الديناميكي أن يكون مجتمعًا تنتشر فيه النزعة الاستهلاكية والماديَّة، وتختفي فيه القيم الأخلاقية والروحية.

كذلك البعض من اليسار اتَّخذ حُجَّة أنَّ نظام السوق والتجارة بشكل عامٍّ تزاحم القيم الأخلاقية والروحية. ومع أنني أشيد بما وصل إليه زملائي الليبراليون هؤلاء ممَّن أعادوا

---

(١) الأميش طائفة مسيحية تجديدية العماد، نشأت في العصور الوسطى، وهاجرت من الاضطهاد الديني في أوروربا إلى الولايات المتحدة. ومن عقيدتهم الانعزال عن العالم الخارجي، ورفض أيِّ اختلاط بالمجتمعات والأفكار الأخرى، ويتميَّزون بالترابط العائلي والديني الشديد. ويبلغ عددهم حاليًّا ٣٢٠ ألف نسمة تقريبًا، موزَّعين على مناطق في الولايات المتحدة وكندا وبعض أوروبا. (رضا).

اكتشاف أهمِّية القيم الأخلاقية والروحية، إلَّا إنَّ بعضًا من هؤلاء النقَّاد -على ما يبدو- يقدِّمون هذا الكلام المعسول عن مثل هذه القيم ذريعةً ليسحقوا نظامًا اقتصاديًّا كان وما زال أعظم آلية وُجِدَت لمكافحة الفقر حتى الآن. إنَّ نظام السوق بمنزلة محرِّك للحراك الاجتماعي والنمو الاقتصادي الذي ننتفع منه جميعًا.

بل إنني أذهب إلى أبعد من هذا لأقول بأنَّ نظام السوق سيؤدِّي بلا شكٍّ دورًا أخلاقيًّا إيجابيًّا عندما يحصل على الظروف المناسبة لإدامته على المدى الطويل. إذًا، من هنا، ما الذي يجعل الديناميكية الاجتماعية ممكنةً؟ إنَّ رُكنَي الديناميكية الاجتماعية هما: أولًا، مؤسَّسات البحث والتعليم التي تدفع في اتِّجاه خدمة الإنسانيات والعلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، وتنشر المعرفة للطلَّاب والجمهور العامّ؛ والركن الآخر هو الشركات التجارية والمؤسَّسات المرتبطة بها التي تُولِّد وتُوزِّع على نطاق واسع، وتحفظ الثروة.

هجمات:

من السهل جدًّا أن نرى أنَّ هذه الأركان من البدهيَّات والمسلَّمات، خاصّةً للناس الذين يعيشون في ظروف من الثراء العامّ. لذا من المهمِّ أن نعرف أنَّ كلَّ ركن من هذه الأركان قد هُوجِم من زوايا وقوًى مختلفة؛ فأبدى أشخاص آراءهم العدائية لهذا الركن أو ذاك من خلال الجامعات، وغالبًا ما بشّروا بذلك أو فعلوه باسم المثُل العليا.

عُرِف الهجوم على التجارة، وفكرة اقتصاد السوق، والحرِّية الاقتصادية الآتية من العالم الأكاديمي؛ فالطلَّاب يُدرَّسون ازدراء فكرة إنشاء تجارة، وأنَّ التجَّار -بشكل خاصٍّ- مستغلّون لا يحملون قلبًا، ويحرِّكهم الجشع. في الأيام التي كنت فيها طالبًا، كانت هذه الهجمات غالبًا ما تكون علانيةً باسم الماركسية، ومع أنَّ استخدام الماركسية قلَّ بعد انهيار الامبراطورية السوفييتية، إلَّا إنَّ تلك الهجمات نفسها لم تقلّ. وغنيٌّ عن القول أنهم عندما تتصرَّف المؤسَّسات التجارية بشكل غير أخلاقي، يستخدمون القوالب النمطية التي يستخدمها أعداء اقتصاد السوق، ويسهِّلون جهودهم في التشهير بالمؤسَّسات التجارية والسوق الحرَّة، في سبيل نقل مزيد من السيطرة على الاقتصاد إلى الحكومة.

بشكل مشابه، شاع في العالم الأكاديمي الهجوم على الأسرة، وخاصَّةً مؤسَّسة الزواج التي

تُبنى عليها الأسرة. وحُجَّتهم هنا هي أنَّ الأسرةَ -على الأقلِّ كما تتشكَّل وتُعرَف تقليديًّا- مؤسَّسةٌ بَطْرِيَرْكِيَّة استغلالية تظلم النساء، وتفرض على الناس أشكالًا من التقييد الجنسي الذي يتسبَّب في ضرر نفسي، ويُعرقِل التعبير الحرَّ عن شخصياتهم. وكما اتَّضح في العقود الأخيرة، فإنَّ هناك تهديدًا عميقًا للأسرة ينبغي علينا جميعًا أن نكافحه بكلِّ طاقتنا وإرادتنا. إنَّ من الصعب أن نفكِّر في بند على جدول الأعمال المحلِّية أكثر أهمِّية اليوم من الدفاع عن الزواج بصفته اتِّحادًا بين الزوج والزوجة، وجهود تجديد ثقافة الزواج وإعادة بنائها.

ما اتَّضح أكثر أيضًا هو أنَّ التهديدات الموجَّهة إلى الأسرة (وإلى حرمة الحياة البشرية) تشكِّل بالضرورة تهديداتٍ للحرِّية الدينية وللدين نفسه، على الأقلِّ عندما تكون الأديان المعنية تُدافع وتعبِّر علنًا لصالح الزواج الاتِّحادي وحقوق الطفل في رحم أمه. إنَّ وجهة نظر أولئك الذين يسعون إلى إعادةِ تعريف الزواج وحمايةِ ما يسمُّونه حقَّ الإجهاض وتعزيزِه، تجعل ترويض الدين (ووصم الأديان التي ترفض الترويض وتهميشها) عندهم واجبًا أخلاقيًّا.

الوقوف -أو السقوط- معًا:

سيقول البعض إنه لا علاقة للمحافظين الاقتصاديين بهذا الأمر، وإنَّ نزاعات أخلاقية وثقافية ودينية لا ينبغي للتجَّار وغيرهم ممَّن لهم علاقة بالحرِّية الاقتصادية أن يحشروا أنفسهم فيها. لكنَّ الحقيقة هي أنَّ هذه الحركات الأيديولوجية التي قاتلت لإعادة تعريف الزواج وإلغاء طابعه المعتاد في اتِّجاه العلاقات الرومانسية وتربية الأطفال، هي نفسها الحركات التي تسعى لتقوِّض النظام الاقتصادي القائم على السوق، وتستبدل به سيطرةَ حكومية على مساحات شاسعة من الحياة الاقتصادية. إضافةً إلى أنَّ صعود الأيديولوجيات المعادية للزواج وللأسرة أحدث تأثيرًا اجتماعيًّا كبيرًا يمكننا رؤية تكلفته في العلاقات التي تدمَّرت والحيوات التي تضرَّرت وكلِّ ما يتبع ذلك في المجال الاجتماعي نتيجةً لهذه الكوارث الشخصية. الكثير من الأسر في الكثير من الأماكن الفقيرة في الولايات المتَّحدة، تخفق في التشكُّل، ويشهد فيها الزواج حالةً من الاختفاء، أو يقترب من عَدِّه خِيارًا (أسلوب حياة)، أسلوبًا من بين أساليب أخرى متنوِّعة لإقامة علاقات وإنجاب أطفال وتربيتهم.

في عام ١٩٦٥، الأستاذ في جامعة هارفارد دانييل باتريك موينيهان، الذي كان يعمل آنذاك

في إدارة الرئيس ليندون جونسون، صَدَم الأمريكيين عندما نشر نتائج بحثه الذي وجد فيه أنَّ معدَّل الولادات بين الأمريكيين الإفريقيين خارج نطاق الزواج قد وصل إلى ما يقرب من ٢٥٪. وحذَّر من أنَّ ظاهرة تربِّي الفتيان والفتيات من دون آباء في المجتمعات الفقيرة سيؤدِّي إلى حالات مَرَضية اجتماعية، من شأنها أن تضرَّ بشدَّة أولئك الذين هم في أمسِّ الحاجة إلى حياة أسرية متماسكة.

وقد تحقَّق سريعًا ما حذَّر منه بالفعل، إذ أثار الإخفاق واسع النطاق في تكوين الأسر هناك عواقبَ اجتماعيةً كارثيةً من الانحراف واليأس والعنف وتعاطي المخدِّرات وانتشار الجريمة وزيادة المساجين. وقد أنتج ذلك تأثيرًا مضاعَفًا في زيادة معدَّل الولادات خارج نطاق الزواج، وهي الآن تتجاوز نسبة الـ٧٠٪ بين الأمريكيين الإفريقيين. يجدر بنا أن نذكر أنه في الوقت الذي أعلن فيه موينيهان نتائج تقريره، كان معدَّل الولادات خارج نطاق الزواج عند السكَّان بشكل عامّ: ٦٪ تقريبًا؛ أمّا اليوم فقد تجاوز ٤٠٪.

لا شكَّ أنها إحصائيات مثيرة للقلق بشدَّة، لا يتحمَّل الأغنياءُ العواقبَ السلبيةَ الناتجة عنها بقدر ما يتحمَّله غيرهم من الذين يعيشون في أفقر قطاعات المجتمع وأكثرها ضعفًا. عندما يقول زملائي الليبراليون في التعليم العالي: «أمثالكم أيها الشبَّان لا ينبغي أن يكون قلقًا من هذه المشكلات الاجتماعية ومشكلات الإجهاض والزواج، ما عليكم أن تكونوا قلقين منه هو الفقر»، أقول: «إذا كنتم قلقين حقًّا من الفقر فستنخرطون معنا في إعادة بناء ثقافة الزواج». هل تريدون أن تعرفوا لِمَ يحاصر الفقر الكثير من الناس الذين يعيشون في المدن الداخلية؟ تبدو الصورة معقَّدة، لكنَّ عنصرًا أساسيًّا منها -دون شكٍّ- لا يمكن إنكاره؛ هو دمار الأسرة، وانتشار حالات الحمل خارج نطاق الزواج، بالإضافة إلى غياب الأبوَّة.

والعواقب الاقتصادية لمثل هذه التطوُّرات جليّة، تتَّضح في احتياج العمل التجاري إلى قوَّة عاملة مسؤولة وقادرة. إنَّ التجارة لا يمكنها تصنيع الناس الصادقين والمجدِّين لتوظيفهم، ولا تستطيع الحكومة إصلاحهم من خلال القانون. إنَّ التجارة والحكومة تعتمدان على وجود مثل هؤلاء الناس، ولكن عليهما أن تعتمدا على الأسرة لإنتاجهم، مع مساعدة المجتمعات الدينية ومؤسَّسات المجتمع المدني الأخرى. إذًا فللتجارة نصيب -نصيب هائل- في صحَّة الأسرة على المدى الطويل. إنَّ على الحكومة أن تتجنَّب فعل أيِّ شيء من شأنه أن يُقوِّض الأسرة، وينبغي

عليها أن تفعل ما في وسعها -حيثما أمكن- لتعزيز هذه المؤسَّسة.

وأنا -بصفتي مؤيِّدًا للمجتمعات الديناميكية- أؤمن باقتصاد السوق وبنظام المشاريع الحرَّة. كما أني أقدِّر على وجه الخصوص الحراك الاجتماعي الذي تجعله الديناميكية الاقتصادية أمرًا ممكنًا، بل إنني أحد المستفيدين من هذا الحراك الاجتماعي. فقبل أكثر من مئة عام بقليل، كان جدَّاي المهاجران -اللذان هاجر أحدهما من جنوب إيطاليا، والآخر من سورية- عاملَيْن في مناجم الفحم، ولم يكن لأحدهما المال الذي يكفي للانضمام إلى جامعة والدراسة فيها، فلأسباب اقتصادية حقيقية، كان مثل هذا الأمر خارج التفكير أصلًا. في ذلك الوقت، كان وودرو ويلسون، الذي صار بعدها رئيسًا للولايات المتَّحدة، أستاذَ ماكورميك الفقه في جامعة برينستون. واليوم، بعد جيلين فقط، أنا، حفيد هؤلاء المهاجرين عُمَّال مناجم الفحم، أستاذ ماكورميك الفقه في جامعة برينستون. أمَّا اللافت للنظر حقًّا فهو أنَّ قصَّتي غير لافتة للنظر أبدًا؛ قصَّة مثل قصص ملايين آخرين من الأمريكيين، بل سيكون من نافلة القول أن نقول إنَّ مثل هذه النوع من الحراك التصاعدي غير شائع في نظم اقتصادية اشتراكية أو مؤسَّسية، وهو شائع جدًّا في اقتصادات المشاريع الحرَّة القائمة على السوق.

مع ذلك، يجدر بي أن أشير إلى أنني لست من داعمي مبدأ عدم التدخُّل لايزيس-فايري[(١)] الذي يحتضنه التحرُّريون الصارمون، بل أؤمن بأنَّ للقانون وللحكومة أدوارًا هامّة، بل لا غنى عنها، في تنظيم المشاريع من أجل حماية الصحَّة العامَّة، والأمان، والأخلاق، ومنع الاستغلال والظلم، وتعزيز ظروف تنافسية عادلة للتبادل. لكنَّ هذه الأدوار تتوافق -وأنا أشدِّد على هذا الأمر هنا- مع المثُل الأعلى للحكومة المحدودة ومبدأ التبعية، وَفْقًا لوجوب احترام الحكومة للمبادرة الفردية إلى أقصى حدٍّ معقول، وتجنُّب انتهاك الحكم الذاتي وسيطرة سلطة العائلات والمجتمعات الدينية ومؤسَّسات المجتمع المدني الأخرى التي تؤدِّي الدور الرئيسي في بناء

---

(١) من الكلمة الفرنسية (Laissez-faire)، وتعني حرفيًّا: «دعنا نعمل»، لكن في هذا السياق تأتي بمعنى دع الأمور تجري وما شابه ذلك، وهو نظام اقتصادي يعارض التدخُّل الحكومي في التجارة والشؤون الاقتصادية، سواءً بالتنظيم أو بالإعانات أو بغير ذلك. ومن أشهر نقَّاد هذا النظام الاقتصادي البريطاني John Maynard Keynes. ويجب التنبيه هنا على أنَّ هناك فرقًا بين عدم التدخُّل والفوضوية أو الأناركية، لأنَّ نظام عدم التدخُّل يحبِّذ بقوَّة فرض القانون القمعي لحماية الملكية الخاصَّة التي يَعُدُّها الميزة التي لا غنى عنها في السوق الحرَّة، أما الأناركية فلا تسمح بمثل هذه السلطة في أيِّ شأن. (رضا).

الشخصية ونقل الفضائل.

ولكن مع قول ذلك، أودُّ التحذير من أنَّ الحكومة المحدودة -التي تُعَدُّ مثالًا ممتازًا للعمل التجاري- وكذلك الأسرة؛ لا يمكن المحافظة عليها عندما تكون ثقافة الزواج في حالة من الانهيار والأسر غير قادرة على التشكُّل، أو تنحلُّ بسرعة. وعندما تحدث مثل هذه الأشياء، فإنَّ وظائف الأسرة مثل الصحَّة والتعليم والرعاية ستنطوي اضطرارًا تحت مؤسَّسة ما أو شخص ما، وسيكون ذلك المسؤول عاجلًا أم آجلًا هو الحكومة. وللتعامل مع مثل هذه المشكلات الاجتماعية، فستنمو البيروقراطيات، ومعها العبء الضريبي، بالإضافة إلى أنَّ نموَّ الجريمة والأمراض النفسية الأخرى بسبب تفشِّي انهيار الأسر سيؤدِّي إلى الحاجة إلى مزيد من العمل الشُّرطي والسجون، وهذا سيؤدِّي -مرة أخرى- إلى ارتفاع في الضرائب لدفع هذه الخدمات المقدَّمة من الحكومة. إذا كنا نريد حكومة محدودة -ونحن حقًّا نحتاج إلى ذلك- ومعه مستوى ضرائب مفرطًا مُتعبًا؛ فإننا نحتاج إلى مؤسَّسات مجتمع مدني صحِّية، تبدأ بثقافة زواج مزدهرة تدعم تكوين الأسرة والحفاظ عليها.

إنَّ لمناصري اقتصاد السوق وداعمي الزواج والأسرة أعداءً مشتركين في الاشتراكية اليسارية المتطرِّفة، وعقلية الاستحقاق، والأيديولوجيات الدَّوْلانية[1]، التي توفِّر لها دعائمها الفكرية. ولكنَّ اتِّحاد المدافعين عن الحكومة المحدودة والحرِّية الاقتصادية من جهة، وداعمي الزواج والأسرة من جهة أخرى؛ ليسوا مجرَّد تحالف مصلحي، ولا ينبغي أن يُعَدُّوا كذلك. إنَّ سبب امتلاكهم أعداءً مشتركين هو امتلاكهم لمبادئ مشترَكة: احترامِ شخص الإنسان، وهو الذي يثبِّت التزامنا بالحرِّية الفردية وحقِّ الحرِّية الاقتصادية وغيرها من الحرِّيات الأساسية الأخرى؛ والإيمانِ بالمسؤولية الشخصية، التي هي شرط مسبق للحرِّية الفردية في أيِّ مجال؛ والاعترافِ بالتبعية بصفتها أساسًا مهمًّا وحقيقيًّا لحكومة محدودة ولسلامة مؤسَّسات المجتمع المدني التي تخدم بصفتها وسيطًا بين الفرد والسلطة المركزية للدولة؛ واحترامِ سيادة القانون؛ والاعترافِ بالدور الحيويِّ الذي تؤدِّيه الأسرة والمؤسَّسات الدينية الداعمة لوظائف تشكيل شخصية الأسرة في ازدهار أيِّ مجتمع لائق وديناميكي.

---

(١) الدَّوْلانية أو سيطرة الدولة (Statism) هي المقابل التامُّ للفوضوية أو اللاسلطوية، وتعني أنَّ الدولة لا بدَّ أن تسيطر بدرجة ما إما على الاقتصاد أو السياسة الاجتماعية أو الاثنين معًا. (رضا).

وقد أشار بول ريان، المرشح الجمهوري لمنصب نائب الرئيس عام ٢٠١٢، والذي صار في وقت لاحق رئيس مجلس النوَّاب؛ إلى ذلك بقوله:

إنَّ على (التحرُّري) الذي يريد حكومة محدودة أن يتبنَّى الوسائل التي تقود إلى حرِّيته: مؤسَّساتٍ وساطة مزدهرة تخلق الشروط الأخلاقية للخِيارات والأسواق الاقتصادية. وإنَّ على المحافظ المهتمِّ بـ(القضايا الاجتماعية) والمتحمِّس للإصلاح أن يُصِرَّ على اقتصاد السوق الحرَّة لتوفير الاحتياجات المادِّية للأسر والمدارس والكنائس التي تُلهم الحياة الأخلاقية والروحية وتنشرها. باختصار، إنَّ فكرة فصل القضايا الاجتماعية عن الاقتصادية هي خِيار زائف؛ لأنَّ لكلتيهما الجذور نفسها... إنها تُتمِّم وتُكمِّل بعضها البعض. إنَّ مجتمعًا أخلاقيًّا مزدهرًا هو شرط مسبق لمجتمع عادل ومنظَّم، والفكرة القائلة بأنه يمكن لأيٍّ من أطراف هذا الانقسام الحالي أن يوجد بشكل مستقلٍّ، ليست إلَّا سرابًا.

إنّ أعظم مؤسَّستين -على الإطلاق- وُضِعَتا لحماية الناس من براثن الفقر وتمكينهم من العيش بكرامة، هما اقتصاد السوق ومؤسَّسة الزواج. إنهما مؤسَّستان إمَّا أن يقفا معًا، أو يسقطان معًا. والمنظِّرون المعاصرون للدَّوْلانية يحتقرون كلتا المؤسَّستين، وهم يفهمون العلاقة بينهما فهمًا كاملًا، ونحن الذين نؤمن بالسوق وبالأسرة ينبغي علينا أن نرى العلاقة بشكل لا يقلُّ وضوحًا عنهم.

(٢)
حدود الحدود الدستورية

نحن بصفتنا مواطنين في نظام ديموقراطي ليبرالي، لا نسمّي أولئك الذين يحكمون (حكّامًا)، بل نفضّل تسميتهم خدمًا، خدمًا عموميين. بطبيعة الحال، هم ليسوا مثل الخدم في مسلسل Downton Abbey أو مسلسل Upstairs Downstairs، حيث الهيبة الاستثنائية والزخارف التي تحيط بمكاتب المناصب العامَّة كافية لتمييز حاكم نيويورك أو رئيس الولايات المتَّحدة من كارسون كبير الخدم في مسلسل Downton Abbey، على سبيل المثال. ولكنَّ تلك الهيبة تشير أيضًا إلى حقيقة كامنة تُحبِط أحاسيسنا الديموقراطية والمساواتية، أي إنَّ كبار الموظفين العموميين هم في الحقيقة حكّام. إنهم يضعون القوانين، ويطبقونها، ويحلُّون الخلافات حول معانيها وإمكانية تطبيقها. إنَّ ما يقولونه -إلى حدٍّ كبير جدًّا- يمضي.

لا شكَّ في أنَّ حكّامنا لا يحكمون بالقوَّة المطلقة والطريقة التي تستخدمها المافيا في الأراضي التي سيطرت عليها، إنهم يحكمون بالقانون، إذ تُحدِّد القواعد الدستورية المكاتب العامَّة، وتُسوِّي الإجراءات لملئها، وتضع هذه القواعد نطاق الاختصاص القضائي وسلطة الحكّام وحدودها. إنهم حكّام يخضعون لقواعد، قواعد لا يصنعونها بأنفسهم ولا يمكنهم شخصيًّا تعديلها أو إلغاؤها بسهولة.

تاريخيًّا، ركَّز المنظِّرون السياسيون على القيود الهيكلية الدستورية بوصفها أوضح الطرق وأهمَّها لضمان عدم تحوُّل الحكّام إلى طغاة. وبقدر أهمِّية هذه القيود، فإنني أودُّ التحذير من التعويل المبالغ فيه عليها. إنَّ هناك خطرًا في تجاهل السمات الأساسية الأخرى.

ما الذي يحدُّ الحكومة؟

يشتهر الدستور الأمريكي بنظامه (الماديسوني)[1] من القيود الهيكلية على سلطات الحكومة المركزية، وأكثر من مئتي عام من استخدام النظام يعطينا منظورًا جيِّدًا جدًّا عن نقاط قوَّته وحدوده. والقيود الهيكلية الرئيسية هي: (١) مذهب الحكومة العامَّة بوصفها حكومة صلاحياتها تفويضية وتعدُّدية، ومن ثَمَّ محدودة؛ و(٢) السيادة المزدوجة للحكومة العامَّة والولايات -مع أداء الولايات لوظيفة حكومات قضائية عامَّة، ممارِسةً سلطات الشرطة العامَّة (نوع من السلطة العامَّة) المحدودة بموجب الدستور الوطني فقط من خلال قيود محدَّدة، أو منح السلطة للحكومة العامَّة؛ و(٣) فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية داخل الحكومة الوطنية، وخلق نظام من (الضوابط والموازنات) التي تحدُّ سلطة أيِّ فرع، ويؤمل أن تُحسِّن جودة الحكومة من خلال جعل العمليات التشريعية وصنع السياسات أكثر تحدِّيًا وبطئًا وتداوليةً؛ و(٤) ممارسة المراجعة القضائية الدستورية من المحاكم الاتِّحادية. (ليس مأذونًا بها صراحة في أيِّ مكان من نصِّ الدستور، ولكن لنترك هذا الأمر جانبًا الآن).

وإني غالبًا ما أسأل تلامذتي في بداية دروسي الجامعية في مادَّة الحرِّيات المدنية كيف سعى واضعو الدستور الأمريكي إلى الحفاظ على الحرِّية ومنع الاستبداد، وأجوبتهم -مع كلِّ أسف- تُظهِر فقر نوعية التربية المدنية في الولايات المتَّحدة؛ فلا أحد منهم تقريبًا يقدِّم جوابًا صحيحًا للسؤال، ولا حتى محرِّرو صحيفة نيويورك تايمز أو الصحف النخب الأخرى المشكِّلة للرأي، في ظني، يقدرون على تقديم جواب صحيح عنه. أمَّا الجواب المعتاد الذي أتلقَّاه فهو الآتي:

حسنًا أستاذ، يمكنني الجواب على سؤال كيف سعى واضعو الدستور إلى الحفاظ على الحرِّية ومنع الاستبداد: لقد أرفقوا مع الدستور وثيقة حقوق لحماية الفرد والأقلِّيات من استبداد الأغلبية، ومنحوا سلطة إنفاذ تلك الحقوق لحكَّام يحكمون مدى الحياة، أي إنهم ليسوا خاضعين للانتخاب أو الاستدعاء أو الإبعاد عن المنصب إلَّا في حالات تتعلَّق بسوء سلوك جسيم؛ ومن ثَمَّ يكونون قادرين على حماية حقوق الناس دون الخوف من الانتقام السياسي.

---

(١) نسبة إلى جيمس ماديسون، الرئيس الرابع للولايات المتحدة (١٨٠٩ - ١٨١٧)، وهو ملقَّب بـ(أبي الدستور) لما عُرِف عنه من دور مركزي في صياغة دستور الولايات المتحدة. (رضا).

وهي أسوأ إجابة يمكن أن تحصل عليها -ولكنها رأي سائد على نطاق واسع وليس فقط عند الطلَّاب الجامعيين- ولكنَّ الآباء المؤسِّسين، حتى مَن فضَّل المراجعة القضائية منهم وعدَّها مفهومًا ضمنيًّا في الدستور (وهو أمر لم يفعله جميعهم)؛ لا أحد منهم قد اعتقد بأنَّ المراجعة القضائية تمثِّل قيدًا مركزيًّا أو حتى كبيرًا على سلطة الحكومة الوطنية، ولا هم اعتقدوا بأنَّ الإنفاذ القضائي لوثيقة لضمانات وثيقة الحقوق يمثِّل وسيلة هامَّة لحماية الحرِّية. والذين أيَّدوا الدستور المقترح، الفيدراليون، عارضوا بشكل عامٍّ إضافة وثيقة الحقوق، لخشيتهم أنها ستقوِّض حقًّا ما عدُّوها القيود الهيكلية الأساسية التي تحمي الحرِّية وتمنع الاستبداد -وهي: (١) التصوُّر والفهم العام للحكومة العامَّة بوصفها حكومة سلطات مفوَّضة ومتعدِّدة، و(٢) تقسيم السلطات بين الحكومة العامَّة والولايات في نظام من السيادة المزدوجة١. وعندما فُرِضت الضرورة السياسية على الفيدراليين للاستجابة لمطالب إضافة وثيقة للحقوق (في شكل التعديلات الثمانية الأولى للدستور) أضافوا أيضًا تعديلين آخرين (التاسع والعاشر) مصمَّمَيْن لتعزيز مبدأ السلطات المفوَّضة، ومبادئ الفيدرالية التي خشوا من أنها بإدراج وثيقة للحقوق سوف تحجبها أو تضعفها.

أمَّا فيما يتعلَّق بالدور الذي أدَّته المراجعة القضائية على أنه قيد هيكلي في التاريخ الأمريكي، فيكفي أن أقول إنَّ هذه الممارسة أعطت للفيلسوف السياسي والقانوني في جامعة أوكسفورد جريمي والدرون، الذي هو ناقد شرس للمراجعة القضائية؛ العتادَ الكافي لتدعيم قضيته ضدَّ السماح للقضاة بإبطال التشريع على أسس دستورية٢. وحتى نكون منصفين، فقد كان لهذه المحاكم الفيدرالية، والمحكمة العليا على وجه الخصوص، لحظاتها المجيدة؛ مثل قضية الفصل العنصري لبراون ضدَّ مجلس التعليم في خمسينيات القرن الماضي، ولكنها أيضًا أصدرت القرار تلو القرار الذي تجاوزت فيه حدود سلطتها -من قضية دريد سكوت ضدَّ سانفورد في خمسينيات القرن التاسع عشر التي سهَّلت أن يضرب الرِّقُّ بأطنابه، وإلى قضية رو ضدَّ ويد Roe v. Wade في سبعينيات القرن المنصرم التي شرَّعت الإجهاض على طول الولايات المتَّحدة وعرضها- ودون حتى أيِّ صلاحية من النصِّ أو منطقٍ أو هيكلٍ أو فهمٍ أصليٍّ للدستور، فرضت آراءها الشخصية الأخلاقية والسياسية على الأمَّة بأسرها بحُجَّة إنفاذ الضمانات الدستورية. إنَّ هذه الاغتصابات للدستور، بصرف النظر عن وجهات النظر المختلفة

على الرِّقّ والإجهاض، هي بمنزلة وصمة في المحاكم وعار على النظام الدستوري، يشوِّه سمعتها ويقوِّض مبادئها الديموقراطية الأساسية.

إضافةً إلى أنه منذ عام ١٩٣٠ لم تفعل المحاكم شيئًا يُذكَر من خلال ممارستها سلطة المراجعة القضائية لدعم القيود الهيكلية الدستورية الأخرى على السلطة الحكومية المركزية. وقد كان هناك عدد ضئيل جدًّا من القرارات المعزولة التي رفضت هذا التشريع الفيدرالي المحدَّد أو ذاك، لكونه يتجاوز السلطات المفوَّضة للحكومة الوطنية، أو ينتهك الصلاحيات المخصَّصة للولايات؛ ولكنَّ هذا هو كلُّ ما فعلوه٣. بل إنَّ من الأمور الأكثر إذهالًا، إيجادَ المحكمة العليا عام ٢٠١٢ بأغلبية ضئيلة جدًّا، لطريقةِ دعْمِ ما بدا للكثيرين أنه حالة واضحة جدًّا من التجاوز الدستوري من قِبَل الحكومة الوطنية، وهي أمر قضائي مُلْزِم يفرض على المواطنين شراء تغطية تأمين صحِّي، بصفته جزءًا من توقيع قانون باراك أوباما لحماية المرضى وتقديم الرعاية الصحِّية بأسعار في المتناول٤.

دافعت الحكومة عن هذا الأمر القضائي، وعدَّته ممارسة مشروعة للسلطة المفوَّضة صراحةً لتنظيم التجارة بين الولايات المتعدِّدة. المشكلة هي أنَّ هذا الأمر لا يبدو في ظاهره أنه جاء لينظِّم أيَّ تجارة؛ إذ بدت الحكومة وكأنها تُكْرِه الناس على الدخول في تجارة -نوع معيَّن من التجارة- خوفًا من عقوبة مالية. وقد كان القضاة الليبراليون الأربعة في المحكمة العليا مستعدِّين للالتزام بما صار تقليدًا طويل الأمد لأولئك الذين هم في داخل معسكرهم الأيديولوجي، أي عُدَّ تقريبًا أيُّ شيء تقترح الحكومة الوطنية فعله على أنه ممارسة مشروعة للسلطة لتنظيم التجارة بين الولايات، إذا كان هو ما تريد الحكومة قوله. أمَّا القضاة الخمسة الآخرون الذين هم أكثر تحفُّظًا من أولئك الأربعة فقد كانوا على استعداد للقول بأنَّ الأمر القضائي المفروض لشراء تأمين صحِّي يمكن أن يكون أيَّ شيء إلَّا تنظيم التجارة بين الولايات. لكنَّ قاضيًا من الخمسة، وهو جون روبرتس رئيس المحكمة العليا، قرَّر إعادة تفسير العقوبة على أنها أمر نفتْ إدارة أوباما وداعموها في الكونغرس مرارًا وتكرارًا حدوثَه خلال المناقشة التي أدَّت إلى تمرير قانون حماية المرضى وتوفير الرعاية الصحِّية بأسعار في المتناول -أي ضريبة، ثم انضمَّ إلى القضاة الليبراليين الأربعة في دعم ذلك الأمر القضائي والتشريع بشكل عامٍّ، بأنه مسموح دستوريًّا.

مثل هذا القرار لم يكن في حاجة أصلًا إلى أن يُنظَر فيه من قِبَل المحاكم، فقد كان ينبغي على الكونغرس نفسه، ومعه الرئيس، ملاحظة حقيقة أنَّ الدستور لا يمكِّن الحكومة الوطنية من فرض

أيِّ أمر قضائي على الناس لشراء أيِّ منتجات، حتى غطاء الرعاية الصحِّية ذاك، ومراعاة ذلك. وتتمثَّل إحدى مشكلات المراجعة القضائية بشكل عامٍّ في أنَّ ممارستها تؤدِّي إلى تشجيع الاعتقاد بين المشرِّعين (والأسوأ من ذلك بين المواطنين على نطاق أوسع) بأنَّ دستورية التشريع المقترح ليست شغل ممثِّلي الشعب المنتخَبين، فإذا كانت هناك قطعة تشريعية غير دستورية، يقولون إنَّ الأمر يعود إلى المحاكم ما إذا أرادت رفضها من عدمه. لكنَّ هذه فكرة خاطئة زائفة؛ فمن أجل أن تحقِّق القيود الدستورية الأهداف المنوطة بها، ومن أجل أن تقيِّد هذه القيود سلطة الحكومة كما ينبغي لها؛ فإنَّ مسألة دستورية التشريع في هذا الضوء تصبح مسؤولية كلِّ فرد. (صحيح أنَّ القضاة هم مَن يمارسون المراجعة القضائية، ولكنَّ المشرِّعين والتنفيذيين والناس أنفسهم لهم الحقُّ كذلك).

ويُحسَب لحركة حزب الشاي تي بارتي موفمنت[1] -التي شُهِّر بها وقُذِفَت من وسائل الإعلام النخبوية المطبوعة والإذاعية، ولا تكاد تبالي الآن بإخفاء تحيُّزاتها لصالح حكومة أكبر وسياسات ليبرالية اجتماعية والحزب الديموقراطي- أنها نجحت في جعل الناس يفكِّرون في أنَّ الأمر القضائي المتعلِّق بالرعاية الصحِّية الملزم للأفراد هو أكثر من مجرَّد (مسألة تتعلَّق بالسياسات) فحسْب، بل مسألة دستورية حول نطاق السلطة الاتِّحادية وحدودها. ولذا لأول مرَّة في حياتي أرى النقاش عن إمكانية تطبيق مذهب السلطات المفوَّضة والمتعدِّدة يخرج من قاعات المحاكم إلى الشوارع كما حدث. لقد كانت مناقشة سياسية عن معنى قيد هيكلي دستوري أساسي -ومن ثَمَّ عن حكومة محدودة. مثل هذه المناقشات صحِّي بشكل خاصٍّ لما يحمله معه من كلام عن الموضوع المهمِّ، المهمَل بشكل يدعو إلى الاستغراب، للثقافة السياسية.

عافية الثقافة السياسية:

في عام ٢٠٠٨ زار البروفيسور جيريمي والْدرون موطنه الأمَّ نيوزيلندا ليوبِّخ رجال بلده لما استنكره ووصفه بالجودة المزرية للمناقشة البرلمانية للأمَّة النيوزيلندية، وأعطى محاضرته عنوانًا لاذعًا: (الطيش البرلماني)، وكرَّس الجزء الأكبر من حديثه فيها لتحليل مجموعة من الحقائق التي

(١) حركة شعبية أمريكية ضمن الحزب الجمهوري، وقد ظهرت هذه الحركة عام ٢٠٠٩، ولها احتجاجات سياسية متكرِّرة. تطالب هذه الحركة بطلبات شتَّى؛ مثل خفض الإنفاق الحكومي، وتعارض زيادة الضرائب. جاء الاسم من احتجاج شعبي نفَّذه أمريكيون عام ١٧٧٣ على ضرائب فرضها البرلمان البريطاني على الشاي المستورَد إلى المستعمرات الأمريكية. (رضا).

أدَّت إلى إفقار المداولات التشريعية، ونقدها. وختم والدرون حديثه بالإشارة إلى إمكانية تعويض أوجه القصور في النقاش البرلماني، على الأقلِّ جزئيًّا، من خلال جودة أعلى من النقاش العامِّ الذي يمكن أن يدفع في اتِّجاه الاصلاحات اللازمة للبدء في استعادة نزاهة النقاش البرلماني. ولكنه أيضًا حذَّر من احتمالية أن تسير الأمور بالشكل المعاكس نتيجة لذلك؛ ففساد النقاش البرلماني يمكن أن «يُعْدِي الثقافة السياسية بشكل عامّ»، مؤدِّيًا بالنقاش العامِّ إلى الحالة التي عليها النقاش البرلماني، حالة وصفها في كلِّ هدوء بالعبارات التالية:

صار البرلمان مكانًا يعتقد فيه الحزب الحاكم أنه حقَّق نصرًا كبيرًا عندما يُغلَق النقاش وتُمرَّر التدابير بوصفها حاجة ملحَّة، ويصير المنتدى الاجتماعي والسياسي بشكل عامٍّ مكانًا يُحقَّق فيه الانتصار العظيم من خلال قدرتك على إغراق خصمك في الضجيج بقدر ما تستطيع. أمَّا القسط الباقي فهو قدرتك على التنابز بالألقاب والشتائم، مَن يستطيع أن يصرخ بأعلى صوت، مَن يستطيع أن يُتَفِّه موقف غيره بأسهل ما يكون، مَن ينجح في إحراج غيره أو وصمه أو إذا ما احتاج إلى الابتزاز لإسكات من له وجهة نظر مختلفة.

لذلك فالأمر -إلى حدٍّ ما- هو مسؤولية الشعب ليقرِّر هل يريد أن يتسامى فوق الفساد الذي شلَّ السياسة البرلمانية، أو أن يسمح لها بـ«إصابة الثقافة السياسية بشكل عامّ». لكنَّ (الشعب) ليس كتلة غير متمايزة، بل أناس أفراد، مثلي ومثلك. وبطبيعة الحال بصفة أنَّ هؤلاء الأفراد لاعبون منعزلون، فلا يمكنهم فعل الكثير للتأثير في الثقافة السياسية، لكنهم مع ذلك يستطيعون التعاون مع بعضهم البعض من أجل فعالية أكبر في تعزيز خطَّة للصون أو الإصلاح، وبإمكانهم إنشاء جمعيات ومؤسَّسات قادرة على صنع فارق، مثل جماعات الضغط ومجموعات التفكير وحتى أحزاب الشاي.

إنَّ أيَّ مناقشة لنوعية المداولات الديموقراطية وصنع القرار (أو على الأقلِّ أيَّ مناقشة ترقى إلى أكثر من مجرَّد هراء لا نفع فيه) سيعني اعترافًا بالدور الذي لا غنى عنه لمؤسَّسات المجتمع المدني غير الحكومية، وهو ما يطلق عليه إدماند بورك اسم (العصبات الصغيرة). مثل هذه المؤسَّسات تعزِّز ثقافة أنَّ المؤسَّسات تفعل ما أُسِّسَت من أجله، وتفعله بشكل حسن، ولا تفعل ما لم تُخَوَّل لفعله. لكن الخطر هنا يكمن في أنَّ السلوك السيِّئ من جانب المؤسَّسات السياسية يعني سلوكًا سيِّئًا من جانب الموظفين العموميين، وهو ما يضعف ويوهن وكذلك يفسد مؤسَّسات المجتمع المدني،

فيجعلها عاجزة عن مقاومة السلوك السيِّئ، وغير مجدية ولا نافعة في قضية الإصلاح السياسي.

وهذا أمر صحيح بشكل عامّ، وهو صحيح لا غبار عليه عندما يتعلَّق بالسلوك السيِّئ للموظَّفين العموميين الذين يخونون الْتزاماتهم العملية بتجاوز حدودهم الدستورية. إنَّ القيود الهيكلية الدستورية مهمَّة لكنها لن تكون ناجعة إلَّا عندما تدفعها حقًّا الثقافة السياسية، وهذا يعني أنَّ على الشعب أن يفهمها ويعرف قيمتها، أن يعرف قيمتها بما يكفي ليقاوم أيَّ اغتصاب لها من حكَّامه، حتى إذا وجد في البرامج غير الدستورية إشباعات فورية أو تخفيفًا للقضايا الملحَّة. وأما فعل هذا فيتطلَّب تحصيل قيم معيَّنة بين الناس، ومنها قوَّة الشخصية.

مثل هذه الفضائل لا تسقط على الناس من السماء هكذا، بل لا بدَّ أن تُنقَل عبر الأجيال ويرعاها كلُّ جيل تصل إليه. قال جيمس ماديسون ذات مرة: «الناس الذين تلقَّوا تعليمًا حسنًا فقط هم الذين يمكن لهم أن يكونوا أحرارًا»، وما قاله صحيح، فكلامه يشير إلى حقيقة أنَّه حتى أفضل الهياكل الدستورية، ومعها أقوى القيود الدستورية على السلطة الحكومية؛ لا تساوي الورق الذي طُبِعَت عليه إذا لم يفهمها الناس ويقدِّروها وكانت عندهم الإرادة الكافية لمقاومة عدم الاجترار وراء مَن يقدِّمون لهم شيئًا يغريهم مقابل التخلِّي عنها. ولكن ليس ذلك فقط، فالفضائل أيضًا مطلوبة ولا تأتي من خلال مجرَّد تحسين التربية المدنية في المنازل والمدارس.

دافع ماديسون على نحو معروف عن الدستور في الورقة الفيدرالية رقم ٥١ قائلًا إنه «يوفِّر ما يَشُوب الحوافز من شوائب، من خلال المصالح المتنافسة والمتباينة». وقد ذكر هذه النقطة فورًا بعد أن لاحظ أنَّ المهمَّة الأولى للحكومة هي أن تتمكَّن من السيطرة على المحكومين، والأخرى أن تسيطر على نفسها. وقد سلَّم بأنَّ «الاعتماد على الناس يشكِّل -دون شكٍّ- الوسيلة الأولى لضبط المحكومين، لكنَّ التجرِبة علَّمت البشر ضرورة اتِّخاذ احتياطات إضافية»، ومن ثَمَّ امتلاك قيود هيكلية دستورية، إلى جانب أمور أخرى. ولكن حتى في وصفه هذا لم تأتي وحدها، بل إنها ذُكِرت وسيلةً ثانية. إنَّ ما هو ضروري أيضًا، وفي الحقيقة رئيسي، هو امتلاك ثقافة سياسية صحِّية وحيوية -كما عبَّر عنها ماديسون بـ«الاعتماد على الناس» لضبط الحكَّام.

يعيدنا هذا إلى دور الفضيلة وأهمِّيتها، لقد أدرك فهم جون أدامز كأيِّ شخص آخر النظريةَ العامَّةَ للدستور، ولقد كان المعلِّمَ الأقدرَ والمنظِّرَ السياسيَّ الأعرفَ من بين جيل المؤسِّسين. لقد كان على حقٍّ عندما جعل «الدوافع الحسنة لا تكفي»، لكنه مع ذلك أيضًا فهِم أنَّ صحِّية الثقافة

السياسية تمثِّل عنصرًا لا غنى عنه في نجاح المشروع الدستوري -المشروع الذي هدفه ضمان إبقاء الحكَّام داخل حدود سلطتهم الشرعية، وأن يكونوا خدمًا للناس الذين يحكمونهم. ولاحظ أيضًا أنَّ «دستورنا صُنع لأناس أخلاقيين ومتديِّنين»، وأنه «غير ملائم أبدًا لأيِّ حكومة أخرى»٥. السؤال: لماذا؟ والإجابة: لأنَّ الناس الذين يفتقرون إلى الفضيلة قد يبيعون الحرِّية في أيِّ لحظة مقابل الحماية، أو مقابل الأمن المادِّي أو الشخصي أو الراحة أو الاهتمام أو الرعاية أو حلِّ مشكلاتهم بسرعة، وسيكون هناك دائمًا أناس يشغلون مناصب عامَّة أو يقدِّمون أنفسهم لشغلها ممَّن سيكونون سعيدين لتقديم عرضهم المعروف، توسيع قوَّتهم مقابل ما يمكن أن يقدِّموه للناس لإنجاح هذا التوسُّع.

لذا فالسؤال الذي يطرح نفسه الآن: كيف نشكِّل الناس ونزوِّدهم بالفضائل التي تجعلهم مستحقِّين للحرِّية، وقادرين على الحفاظ على الحكومة المحدودة دستوريًّا، حتى في الأوقات الصعبة التي تُقدَّم لهم فيها الإغراءات لنزعها منهم. من هنا نرى الأهمِّية والدور السياسي المركزي الذي تؤدِّيه المؤسَّسات الأكثر أساسية في المجتمع المدني، التي هي الأسرة والمجتمع المتديِّن، والمنظَّمات الخاصّة مثل (الكشَّافة) التي تكرِّس نفسها لأجل غرس المعرفة والفضيلة، إضافةً إلى المؤسَّسات التعليمية الخاصّة (التي غالبًا ما تكون متديِّنة) وما يشابهها. إنَّ هذه المؤسَّسات الوسيطة توفِّر حاجز حماية بين الفرد وسلطة الحكومة المركزية.

إنَّ الحكم الذاتي والنزاهة والازدهار العامَّ لهذه المؤسَّسات، في نهاية المطاف، هو ما سيحدِّد مصير الحكومة الدستورية المحدودة. وليس هذا لدورها الرئيسي والضروري في نقل الفضائل فحسْب، بل كذلك لأنّ أداء وظيفتها الصحِّية والتعليمية والاجتماعية هي السبب الحقيقي الوحيد لمجابهة زوال مثل هذه الوظائف لما سماه البابا بيوس الحادي عشر (رابطةً أكبر وأعلى) -أي الحكومة. فعندما تتوسَّع الحكومة لأداء الدور الرئيسي في أداء هذه الوظائف، فإنَّ المثُل العليا لحكومة محدودة ستضيع سريعًا بغضِّ النظر عن القيود الهيكلية الرسمية للدستور. إنَّ الضعضعة التي ستحدث في المقابل لهذه المؤسَّسات تدمِّر قدرتها على أداء جميع وظائفها، حتى وظائفها الأخلاقية والتربوية؛ وبذلك ستخسر هذه المؤسَّسات قدرتها على التأثير الإيجابي في الثقافة السياسية، التي هي في نهاية المطاف كلُّ شيء عندما يتعلَّق الأمر بجعل الحاكم يصير حقًّا خادمًا للمواطن.

(٣)
التصرُّفات الخاصَّة والمصالح العامَّة

إنَّ منظِّري الأخلاق العامَّة -من الفلاسفة اليونانيين القدماء وحتى القانونيين الرومانيين ومَن بعدهم- أدركوا أنَّ التصرُّفات الخاصَّة، كما قد تبدو خاصَّة عندما تتزايد وتصبح واسعة الانتشار؛ فإنها يمكن أن تضرَّ بالمصالح العامَّة. وهي حقيقةٌ تربك الجهود الفلسفية لرسم خطٍّ حادٍّ بين عالم الأخلاق (الخاصَّة) التي لا تخضع للقانون، ونطاق التصرُّفات العامَّة التي قد تخضع على نحو صحيح للتنظيم القانوني.

وإذا ما عُدَّتْ أعمالًا معزولة، فإنَّ استخدام شخص ما للمخدِّرات بشكل يراه ترفيهيًّا له من حين إلى آخر -على سبيل المثال- قد يؤثِّر في الصالح العامِّ بشكل لا يكاد يُلاحَظ، إذا ما أثَّر فيه أصلًا. لكنَّ وباء تعاطي المخدِّرات، على الرغم من أنه قد يحدث من أفراد مستقلِّين، فإنَّه يضرُّ بالصالح العامِّ بأشكال لا حصر لها. بَيْدَ أنَّه في الوقت نفسه، لا يجيب هذا التعليل إجابة كاملةً عن سؤالنا هل سياسة حظر المخدِّرات سياسة حكيمة أو ناجعة؛ ولكنه يقوِّض الاعتقاد بأنَّ الاستخدام الترفيهي للمخدِّرات من حين إلى آخر مسألة خِيار شخصي خاصٍّ محض لا تملك السلطة العامَّة سببًا مشروعًا للتدخُّل فيه وإيقافه.

والشيء نفسه ينطبق على الإباحية. ونرى أنه حتى عندما دافع الأستاذ في جامعة نيويورك رونالد دووركن عمَّا سمَّاه حقًّا أخلاقيًّا في الإباحية، فإنه أشار إلى أنَّ طبيعة المصالح العامَّة تتضرَّر في المجتمعات التي تصير فيها الإباحية متاحةً بحرِّية وتنتشر على نطاق واسع، وأنَّ الاعتراف القانوني بحقِّ الإباحية -كما اعترف دووركن- سوف «يحدُّ بشدَّة قدرةَ الأفراد على التأثير الواعي والمتأمِّل في ظروفهم وظروف نموِّ أطفالهم؛ إذ إنها ستحدُّ قدرتهم على تحقيق الهيكل الثقافي الذي يعتقدون أفضليَّتَه، الهيكل الذي يكون فيه للتجرِبة الجنسية بشكل عامٍّ الكرامة والجمال، ومن دونه تكون لجودة هذين الصفتين في خبراتهم الجنسية وأسرهم -على الأرجح- درجةٌ أقلّ».

جادلت في كتابي Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality ومواضع أخرى بأنَّ جهود دووركن في استنباط حقٍّ أخلاقي للإباحية من مبدأ المساواة لم يستطع قطُّ التحرُّر من قبضة المصلحة العامَّة، في حظر الإباحية التي أشار إليها بنفسه، أو تقييدها. إنَّ تلك المصلحة لا تكمن بشكل أساسي في مجرَّد حماية الناس من الصدمة أو الإهانة، بل تتضمَّن أمرًا أكثر جوهريةً: مصلحة امتلاك كلِّ عضو في المجتمع الهيكلَ الثقافي الذي سوف يشكِّل خبراته وجودة حياته وخِياراته المتاحة إلى حدٍّ كبير بشكل فعَّال له ولأطفاله، في نطاق العلاقات الإنسانية التي تتَّسم بأهمِّية معنوية عميقة.

وعندما نتأمَّل هذه الحقيقة، يصبح من الواضح أنَّ التصوُّر المألوف للنقاش حول تنظيم الموادِّ الإباحية على أنه صراعُ (حقٍّ للأفراد) ضدَّ كلام يحتمل معاني كثيرة مثل (كره الغالبية للبذاءة)، ليس إلَّا تصوُّرًا مشوَّهًا للحقائق. إنَّ المصلحة العامَّة في هيكل ثقافي يكون فيه «للخبرة الجنسية كرامة وجمال» -كما عبَّر دووركن- هي المصلحة الملموسة للأفراد والأسر الذين يشكِّلون (الفضاء العامّ)، وإلزام الآخرين باحترام هذه المصالح، وإلزام الحكومات باحترامها وحمايتها، مسألة عدل.

وهي أيضًا -بشكل خاصٍّ- مسألة عدل تجاه الأطفال؛ فالهيكل الثقافي الذي ينشأ فيه الأطفال ويترعرعون فيه هو الذي سيجبر أو يكسر وبشكل عميق جهود الآباء الرامية إلى تنشئة أطفالهم أشخاصًا يحترمون أنفسهم ويحترمون الآخرين، فمسألة أن يلمح الأطفالُ أنفسُهم صورة عابرة من الإباحية في مرحلة الطفولة إنما هي قضية جانبية. إنَّ البيئة الاجتماعية اللائقة لا يمكن إقامتها والمحافظة عليها بمجرَّد حماية الأطفال من مثل هذه الصور؛ فالسلوكيات والعادات والميول والخيالات والمفاهيم والقيم والخِيارات التي تشكِّلها ثقافة تزدهر فيها الإباحية، هي التي ستحرم الكثير من الأطفال -في نهاية المطاف- ممَّا يمكن وصفه دون حاجة إلى تفكير منطقي أو أخلاقي بحقِّهم في حياة جنسية صحِّية. ففي مجتمع يكون فيه الجنس مجرَّدًا من الخصائص الشخصية، ما يدفعه إلى التدهور والانحطاط، سيجد الآباء (حتى الذين يتَّسمون بالوعي منهم) صعوبةً هائلةً في نقلهم إلى أبنائهم القدرةَ على رؤية أنفسهم والآخرين بوصفهم أشخاصًا لا أشياء للشهوة والإشباع الجنسي.

ليس هذا كلَّ شيء، فنحن نعرف أنَّ ثقافةً إباحيةً جامحةً غيرَ مقيَّدة بصورة أو بأخرى مثل هذه، يمكن أن تؤدِّي إلى إكساب الأطفال الطابع الجنسي الذي يحرمه من براءته، بل ويعرِّضه

لخطر الاستغلال الجنسي من البالغين. هل يمكن لأحد بكلِّ صراحة أن ينكر شهودنا لجنسنة مخزية للأطفال في ثقافتنا؟ وليست فضيحة الإيذاء الجنسي لرجال الدين التي شاهدناها إلَّا غيضًا من فيض؛ فمشكلة السياحة الجنسية عند مشتهي الأطفال لأماكن مثل تايلاند هي سرٌّ قذر سيحطِّم الوعي والضمير الأمريكي عاجلًا أو آجلًا، فهل سيفاجئنا حدوث ذلك؟ ولتفكِّرْ في إكساب المراهقين الطابع الجنسي في الموسيقى المعاصرة والتلفزيون والأفلام والإعلانات التجارية، وتأمَّلْ إعلانات شركة كالفين كلاين سيئة السمعة على حافلات مدينة نيويورك والتي تُظهِر الشبَّان الصغار في أوضاع جنسية مثيرة. بل إنَّ شركتَيْ أبيركرومبي وفيتش نقلتا الأمور إلى بعد منطقي آخر، بتسويقها لملابس داخلية جنسية لفتيات لا يتجاوزن الاثني عشر ربيعًا.

في بعض الأحيان، نقول الفحش والإباحية على هذا النحو، لاستبعاد أيِّ شيء يُوصَف بأنه (فنٌّ) من أن يدخل في هذه الفئة، لكنني لا أرى أيَّ سبب يدعو إلى ذلك، سواء إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية تنظيم قانوني ممكن أو أيِّ زاوية أخرى. وقد يجادل أحدهم بأنَّ القيمة الفنية لبعض التصويرات الإباحية -مثل صورة روبرت مابليثورب التي يضع فيها سوط الثور في مؤخِّرته- تقدِّم سببًا (أو سببًا إضافيًّا) لتحصينها من التنظيم القانوني، لكنَّ مثل تلك التصويرات تبقى تصويرات إباحية ولا يمكن إنكار تأثيرها السلبي على الأخلاق العامَّة. بل إنه إضافة إلى ذلك يصعب أن ترى كيف يمكن لأيِّ درجة من الجدارة الفنية أن تبرِّر الإهانة لدافعي الضرائب الواعين أخلاقيًّا عندما يُجبَرون على دفع ثمن تصويرات إباحية.

إنَّ الفنَّ قادر على أن يرفع ويشرِّف ويحطَّ ويشوِّه. وأيًّا ما كان ينبغي فعله أو لا ينبغي من خلال التقييد القانوني للفنِّ الإباحي، فإنه ينبغي علينا ألَّا نوهم أنفسنا ونجعل الأمور تبدو أسهل علينا، بالتظاهر بأنَّ الفنَّ لا يمكن أن يكون إباحيًّا، أو أنَّ الفنَّ الإباحي لا يمكن أن يكون مشوِّهًا، وينبغي ألّا نصرف نظرنا عن الإهانة والظلم الشديدَيْن اللذين ينطوي فيهما تمويل الحكومة للموادِّ الإباحية.

إنَّ هناك مصالح إنسانية حقيقية وكبيرة، وأخرى شخصية ليست بأقلَّ، منافِسةٌ لرغبات أو مصالح أخرى نسمِّيها (حرِّية التعبير) عندما يتعلَّق الأمر بمسألة الفنِّ والإباحية. إننا إذا ما أردنا -بصفتنا مجتمعًا- أن نقف معًا ضدَّ هذه المصالح، خاصَّة إذا وقفنا ضدَّها بشكل قاطع حاسم؛ فإنَّ علينا أن نضحِّي بما هو أقلُّ أهمِّية من ذلك، لا سيَّما عندما يتعلَّق الأمر بمسألة عافية

الأطفال[١]. أمَّا إذا أراد القضاة أن يفرضوا قرارًا يمسُّ بهذه المصالح على العامَّة التي ترى الأمر بشكل مختلف، فإنَّ عليهم تحمُّل عبء تقديم مسوِّغ قانوني وأخلاقي يسوِّغ فعلتهم هذه.

ولن يكون كافيًا تقديم الطعون تذرُّعًا بـ(المبادئ الدستورية الراسخة) أو حقيقة أنَّ الحقَّ في التعبير مدرج في النصِّ الدستوري، في حين أنَّ مصالح أخرى منافسة لها في حالة المواد الإباحية، غير مذكورة. فالحقيقة هي أنَّ ورقة ما يسمُّونها المبادئ الدستورية الراسخة فيما يخصُّ حرِّية التعبير والإباحية ليس لها في أفضل أحوالها إلَّا تسويغًا ضعيفًا فيما يخصُّ ذلك. إنَّ الاعتماد العاري على مجرَّد حقيقة وجود حقٍّ مدرج لحرِّية التعبير، يؤكِّد ببساطة صحَّة الحُجَج التي طوَّرها هاميلتون وغيره من المؤسِّسين الآخرين ضدَّ وثيقة الحقوق، بمعنى أنَّ إدراج بعض الحقوق من شأنه أن يشوِّه مخطَّط الحرِّية الذي أُسِّس في كتلة الدستور بخداع الأمريكيين بتعليمهم أمورًا خاطئة عن طبيعة الحكومة الدستورية، والمضمون الأخلاقي لحقوقهم.

---

(١) لا سيَّما أنَّ حرِّية التعبير مقيَّدة أصلًا بالفعل ولا يمكن أن تكون مطلقة، فكثير من الدول الكبرى تمنع الخطابات الموجَّهة إلى نبذ أيِّ جماعة دينية أو عرقية، بل وتمنع قوانين هذه الدول -مثل فرنسا- نشر أفكار تحثُّ على كراهية ذوي الميول الجنسية الشاذّة، وفي بلجيكا مُنِع النحَّات التشيكي ديفيد سيرني من عرض تمثال مُهين للرئيس العراقي السابق صدَّام حسين في أحد المعارض الفنية، وسوَّغت السلطات هذا المنع بأنه مثير للجدل وقد يسبِّب احتجاجات من الأطراف المؤيِّدة لصدَّام حسين. (رضا).

(٤)
التحرُّر والتحرير والفنون الحرّة

عندما صار الكثير من أطفال الزهور والناشطين المناهضين للحرب في ستينيات القرن الماضي أساتذةً وإداريي كلِّيات وجامعات في

السبعينيات والثمانينيات، لم يتركوا فكرة تعليم الفنون الحرَّة. في حالات عدَّة، أعلنوا أنفسهم مناصرين حقيقيين لمُثُلها.

إنَّ هناك اليوم الكثير من ممثِّلي ذلك الجيل ممَّن هم في مواقع النفوذ والسلطة في العالم الأكاديمي، يؤمنون بأنه ينبغي أن تصبح الجامعات في طليعة إنتاج الشبَّان والشابَّات الذين سيصيرون ناشطين اجتماعيين. ويبدو أنَّ عددًا جيِّدًا منهم حريص على تحويل التعليم الجامعي إلى صورة من التدريب المهني لإنتاج محامين طموحين من الاتِّحاد الأمريكي للحرِّيات المدنية ومتطوِّعي التخطيط للوالدية و(المنظِّمين في المجتمع)، حتى إنَّ بعض الكلِّيات والجامعات تقدِّم فعلًا درجات أكاديمية على النشاط الاجتماعي؛ بينما يقاوم آخرون فكرة أن يكون التعلم موجَّهًا بهذه الطريقة.

إنهم يصرِّحون بولائهم للفكرة التقليدية (أو -على أيِّ حال- الفكرة التي تبدو تقليدية) بأنَّ هدف التعليم الليبرالي هو إثراء الطالب المتعلِّم، بل وتحريره. هذا ما يُفترَض أن يكون (تحرُّريًا) حول تعلُّم الفنون الحرَّة (يُفترَض أن تُبَلَّغ المعرفة وتُنْقَل المهارات الفكرية وعادات العقل بشكل يجعلها تحمل فيه معها شكلًا عميقًا معيَّنًا من الحرِّية).

ومع ما قد تبدو عليه هذه الفكرة من تقليدية، فإنَّ ثمة فجوةً تبقى لا يمكن تجاوزها، بين فكرة تعليم الفنون الحرَّة بالشكل الكلاسيكي الذي تُصوَّر به، والتصوُّر الذي يروِّجه اليوم بعض الأكاديميين المؤثِّرين. إذ يقترح الكثير من علماء العلوم الإنسانية وعلماء العلوم الاجتماعية

المشتغلين في مجال التعليم العالي المعاصر أنَّ هدف تعلُّم الفنون الحرَّة هو التحرير، لكنَّ السؤال هو: التحرير من ماذا؟

في تصوُّرهم (ما أسمِّيه التصوُّر التنقيحي)، هو التحرير من القيود الاجتماعية التقليدية والقواعد الأخلاقية (المعتقدات والمبادئ والهياكل التي تعلمتها الأجيال السابقة من الأمريكيين والناس في الغرب بشكل عامٍّ لتنظيم سلوكهم لأجل الفضيلة الشخصية والصالح العامّ). ولماذا هذا الشكل من (التحرير) مرغوب عندهم؟ لأنَّ فكرة لا عقلانية الهياكل والقواعد التقليدية باتت مسألة عقدية (بأنها مخلفات الخرافات والرهاب الذي يعرقل التطوُّر الحرَّ للشخصيات، بتقييد قدرات الناس على التصرُّف وَفْقًا لرغباتهم).

في هذا السياق العقدي، يكون هدف تعليم الفنون الحرَّة هو تقويض ما تبقَّى من القواعد والهياكل القديمة. ولتحقيق هذه المهمَّة، يصبح هدف التدريس والمعرفة إمَّا (١) كشفَ النصوص والتقاليد التي كانت تُعَدُّ في يوم من الأيام الكنوز الفكرية لحضارتنا -الكتاب المقدَّس، وأفلاطون، وأوغسطين، ودانتي، والأكويني، وتشوسر، وشكسبير، وأوستن، ولوك، وجيبون، ومؤلِّفي الأوراق الفيدرالية وكُتَّابها وغيرهم- بصفتها مصنَّفات دعائية هدفها دعم النظم الاجتماعية (العنصرية، المتحيِّزة جنسيًّا، الطبقية، الكارهة للمثليين... إلخ) الظالمة وتعزيزها، أو بشكل أكثر خبثًا؛ أو (٢) إظهارَ كيف يمكن الاستيلاء على النصوص القديمة والتقاليد و(إعادة صياغتها) واستخدامها لتخريب النظم الاجتماعية المعاصرة المزعوم ظلمها (تلك الأنظمة العنصرية، المتحيِّزة جنسيًّا... إلخ).

إضافةً إلى ذلك، يهدف تعليم الفنون الحرَّة إلى تمكين الطلَّاب من أن يصيروا حقًّا أفرادًا (حقيقيين) -أناسًا حقيقيين مع أنفسهم. لكنَّ السؤال هنا هو: ما (الذات) التي يكون لها الفرد الحقيقي حقيقيًّا؟ في نظر الذين هم في قبضة الأيديولوجيا التحرُّرية الجديدة، أن يكون المرء حقيقيًّا مع ذاته يعني أن يتصرَّف وَفْقًا لرغباته، بل إنَّ المرء أساسًا هو رغباته. إذًا تُفهَم الأصالة -أي أن يكون المرء حقيقيًّا لذاته- على أنها تتمثَّل في فعل ما ترغب حقًّا في فعله، وإن لزم الأمر، على أنها تحدِّي التوقُّعات القائمة على الأفكار الأخلاقية والقواعد الاجتماعية التي عفا عليها الزمن.

وَفْقًا لهذا المفهوم من الأصالة الشخصية، فإنَّ أيًّا ممَّا يعيق الفرد عن فعل ما يريد حقًّا فعله (ما لم يكن ما يريد أن يفعله من شأنه أن ينتهك بعض معايير اللياقة السياسية) ليس إلَّا مجرَّد توقُّف

طارئ (شيء يُعيق المرء عن أن يكون حقيقيًّا لذاته) عن أن يكون الشخص الذي يريد حقًّا أن يكونه. مثل هذه العوائق سواء كانت قناعات دينية أو مُثُلًا أخلاقية أو أيًّا كانت، ينبغي تخطِّيها لأجل التطوُّر الحرِّ والكامل لشخصيتك. وجوهر هذا التحرير كما أعاد صياغة تصوُّره أنصار التصوُّر التنقيحي لتعليم الفنون الحرَّة هو تخطِّي مثل هذه التوقُّفات الطارئة عن طريق تباهي المرء بميوله الجنسية -على سبيل المثال- والتصرُّف وَفْقًا لرغبات جنسية ربما كان (يكبتها) لقناعات دينية وأخلاقية.

وليس أوضح من هذا برامج التعارف للطلَّاب الجدد في الكثير من الكلِّيات والجامعات التي تشتمل على أحداث إلزامية لتقويض أي معتقدات تقليدية عن الأخلاق واللياقة الجنسية التي قد يجلبها الطلَّاب معهم من البيت. هذه الأحداث أكثر قليلًا من مجرَّد دروس من التعليم الشفهي لدين التحرُّر الجنسي، إلَّا إنَّ الكثير من مسؤولي الجامعات قد يروِّجها على أنها جهود لتثبيط اغتصاب لقاءات التعارف، والحمل غير المرغوب، والأمراض المنقولة جنسيًّا، والتنمُّر، وغيرها، معظمها تلقٍّ من جانب واحد تمامًا، وهدفها الوحيد هو التلقين. أمَّا وجهات النظر المخالفة، مثل الرأي القائل بأنَّ اللواط والفوضى الجنسية هي ممارسات غير أخلاقية وتمسُّ الكرامة الإنسانية، فهي لا تُعرَض على الملأ أبدًا، ويبدو أنَّ الهدف من ذلك هو إرسال أوضح رسالة ممكنة للطلَّاب الذين قد يعارضون العقيدة المعتمَدة المتحرِّرة جنسيًّا السائدة، بأنهم غرباء وأنَّ عليهم إمَّا الطاعة أو إغلاق أفواههم.

يحدِّث أحد أصدقائي الشبَّان ممَّن درس في كلية ويليامز المرموقة بقصَّة يمكن أن يخبر بما يشابهها طلابٌ وخرِّيجون حديثون من مؤسَّسات مشابهة من باتيس إلى بومونا: فبعد وصول الطلَّاب إلى الكلية بمدَّة قصيرة، قُسِّموا إلى مجموعات صغيرة لمناقشة الحياة في الحرم الجامعي، وترأَّس كلَّ مجموعة مشرفٌ رسمي، وكان الحضور إجباريًّا.. أخبر المدير الطلَّاب بأنَّ من المهمِّ لكلِّ واحد منهم أن يتفهَّم بتعاطف ماذا يعني أن تعترف على الملأ وتخرج إليهم على أنك (مثليُّ الجنس). وكان الافتراض -بالطبع- هو أنَّ الشخص الذي يلاقي ميولًا أو شهوات مثلية قوية أو مهيمنة يجب عليه أن يخرج إلى الملأ بصفته (مثليَّ الجنس)، حتى يكون حقيقيًّا أمام نفسه. لم تُقدَّم أيُّ وجهة نظر بديلة، على الرغم من حقيقة أنَّ الاعتقاد بضبط النفس الجنسي والأخلاق الجنسية التقليدية بشكل عامّ، ناهيك بالتحفُّظ على مشاعر الشخص الشخصية المتعلِّقة بالجنس؛

ليست بأيِّ حال حكرًا على (المستقيمين). ولكن لندعْ هذا جانبًا الآن، فقد كانت خطوة المشرف التالية هي توجيه كلِّ طالب -أو طالبة- إلى ذكر اسمه والقول: «أنا مثليُّ الجنس».

جلوسًا حول الطاولة بدأ الطلَّاب جميعهم بشكل متوقَّع يعلنون اتِّفاقهم مع توجيه المشرف الغريب والمهين: «أنا سارة سميث وأنا مثلية الجنس»، «أنا سيث فاربر وأنا مثلي الجنس».. عندما أتى دور صديقي اعتذر بلطف ولكن بحزم، فطلب المشرف منه تفسيرًا لذلك.. مع بعض الخوف ردَّ صديقي ببساطة بقوله الحقيقة: «هذه الممارسة غريبة ومهينة، ولا علاقة لها بالمقاصد التي جئت والآخرون لأجلها إلى كلية ويليامز؛ أيْ لنتعلَّم التفكير بعناية، وبشكل نقدي، ولصالح أنفسنا»، وعند سماع المشرف لذلك قرَّر التراجع، مؤكِّدًا صحَّة القول القديم بأنَّ المتنمِّرين جبناء لا يمكنهم مواجهة مَن يواجههم.

إنَّ ما يحدث في هذه المعسكرات الجامعية لإعادة التأهيل، والتي تتنكَّر في زيِّ برامج التعارف للطلَّاب الجدد، وفي عدد أكبر من الفصول الدراسية؛ يختلف اختلافًا جذريًّا عن الفهم الكلاسيكي لما يُفترَض أن يحقِّقه تعليم الفنون الحرَّة. بشكل رسمي، المفاهيم الكلاسيكية والمفاهيم التنقيحية متشابهتان، فكلتاهما تقدِّمان الفنون الحرَّة على أنها تَحَرُّر، وكلتاهما تَعِدان بتمكين المتعلِّم من تحقيق قدر أكبر من الأصالة الشخصية؛ لكنهما من حيث المضمون أضداد قطبِّية، فالأصالة الشخصية في الفهم الكلاسيكي لتعليم الفنون الحرَّة تتكوَّن من ضبط النفس (في وضع السبب متحكِّمًا في الرغبة). ووَفْقًا للمُثُل العليا الكلاسيكية للفنون الحرَّة، فالتعلُّم يحرِّر، لكن ليس تحريرًا من المُثُل الأخلاقية والقواعد الاجتماعية الملحَّة، أو تحريرًا للتصرُّف وَفْقًا لشهواتنا؛ بل تحرير من العبودية لتلك الشهوات، من العبودية إلى الذات.

كيف يكون الانغماس في المحادثة العظيمة بين أفلاطون ومحاوريه تحرُّرًا؟ ما الذي يحرِّرنا عند التفكير بطريقة أوغسطين ودانتي أو الأكويني؟ لماذا نبذل الجهد لفهم أعمال شكسبير وإدراكها، ولا نستمتع فحسْب بسحره وذكائه ورشاقته الفكرية المذهلة؟ وَفْقًا للمُثُل الكلاسيكية للفنون الحرَّة، فإنَّ مشاركتنا النقدية مع مفكِّرين عظماء تُثري فهمنا وتمكِّننا من فهم حقائق عظيمة أو الفهم الكامل لها، حقائق عندما نلائمها مع حياتنا وندمجها فيها، تحرِّرنا ممَّا هو مبتذل ورديء أو منحطّ. وهذه هي الحقائق المشكِّلة للروح والطبيعة الإنسانية، وإدراكها وامتلاكها بثقة يرفع العقل فوق العاطفة أو الشهوة، فيجعلنا قادرين على توجيه شهواتنا وإراداتنا تجاه ما هو خيِّر

حقًّا، ما هو جميل حقًّا، ما يستحقُّ أن يفعله البشر حقاً بصفتهم أصحاب كرامة عميقة ومتأصِّلة. الافتراض الكلاسيكي للفنون الحرَّة هو أنَّ للمعرفة الفكرية دورًا تلعبه في جعل التعالي الذاتي ممكنًا، يمكن أن تساعدنا في فهم ما هو خيِّر، وأن نحبَّ هذا الخيِّر أكثر من أيِّ شيء قد نشتهيه، يمكنها أن تعلِّمنا أن نشتهي ما هو خيِّر لأنه خيِّر، ما يجعلنا حقًّا سادة أنفسنا.

الروح مقابل الذات:

هذه الآراء المتناقضة لما يفترض أن يحرِّرنا منه التعلُّم الحرُّ تعكس الأفهام المتنافسة عمَّن هم البشر أساسًا وما يمكن أن نكونه أو نصيره. لقد تكلَّمت عن القوَّة المشكِّلة للروح وللحقائق، لكنَّ وجهة النظر التنقيحية هي أنه ليس هناك ولا يمكن أن يكون هناك روح عقلانية، هناك فقط (ذات)، وهذه (الذات) لا تشكِّلها قُوى العقلانية التي تمكِّننا من معرفة ما هو خيِّر من الناحية الإنسانية وصحيح من الناحية الأخلاقية ثم توجِّهنا إليها، بل عن طريق شهواتنا نفسها. أي إنَّ السبب في سلوكنا لا يمكن أن يكون أكثر من مجرَّد أداتي، بمعنى أنه ليس سيِّد الشهوة ولا يمكن أن يكون، بل هو خادمها فقط؛ إذ لا يمكن له أن يخبرنا ماذا نريد، بل كيف نحصل على ما قد نشتهيه. ويلفظ ديفيد هيوم هذا الادِّعاء بقوله: «السبب ليس إلَّا عبدًا للعواطف، ولا ينبغي أن يكون غير ذلك، ولا ينبغي له أن يتظاهر بشغل أيِّ منصب آخر غير أن يخدمها ويطيعها».

يُقال أحيانًا إنَّ شخصية جان جاك روسّو المتمرِّدة اجتماعيًّا والمليئة بالحيوية قبل كلِّ شيء، هي التي ألهمت النزعة الاعتقادية التي وصلت إلى ذروتها الكاملة في الستينيات. وأنا على الرغم من ذلك أتساءل: هل يقع اللوم الأكبر في الحقيقة على عاتق (المحافظ) الرصين القديم ديفيد هيوم؟ على أيِّ حال، إذا كان الفهم الهيومي هو الفهم الصحيح فهذا يعني أنَّ الروح العقلانية وهم، وأنَّ اعتقادها واعتقاد حقائق يمكن أن تحرِّرنا من عبودية شهواتنا شيء لا يختلف عن الخرافات. وعلى الرغم من أنَّ هيوم نفسه لم يَخْلُص إلى ذلك الاستنتاج، فإنَّ تحقيق الإنسان كما هو لن يبدو أنه يتشكَّل من سيادة الذات ولا من التغلُّب على الشهوات التي تتعارض مع ما يحدِّده السبب على أنه خيِّر وصحيح، بل في تحرير أنفسنا من المثبِّطات (غير العقلانية)، تلك (التوقُّفات الطارئة) التي تعيقنا عن فعل ما نرغب في فعله. ومن ثَمَّ، فالشعار الذي سيبقى دائمًا نوعًا من النصب التذكاري اللفظي لجيل الأنا (me generation) هو: «إذا كان فعلك للشيء يشعرك باللَّذَّة، فافعله».

يرفض المَثَل الأعلى الحقيقي للفنون الحرَّة اختزال العقل في كونه خادمًا ماهرًا للعاطفة. إنه مَثَل متجذِّر في القناعة أنَّ هناك مصالح للإنسان، وهناك الصالح العامّ، الذي في ضوئه لدينا أسباب لتقييد شهواتنا وحدِّها وتنظيمها وحتى تغييرها. تقترح دراسة الأعمال العظيمة للعلوم الإنسانية والاجتماعية بهدف استيعاب هذه المصالح والأسباب التي تقدِّمها، وفهمها في صورتها الإجمالية. ما يقدِّمه لنا تعلُّم الفنون الحرَّة هو أمل مغامر حقًّا، أمل سيادة الذات.

هل يمكن حقًّا فعل هذا؟ ماذا يمكن أن يكون فينا، أو عنَّا، يجعل هذا الأمر ممكنًا حقًّا لبني البشر، أن يكونوا سادةً على شهواتهم ومشاعرهم وعواطفهم وشغفهم لا عبيدًا لها؟ هو وحده ذلك الشيء الغامض الذي جعله أفلاطون وسقراط في غاية المركزية عنايةً، وما سعى نحو فهمه وتعليمه لنا الكثير من المفكِّرين والكتَّاب العِظَام من التقاليد الفكرية الغربية من أفلاطون ومَن بعده: الروح. يمكن أن يكون (للذوات) عديمة الروح شهوات، وكذلك شكل معين من العقلانية الأداتية البحتة الموجَّهة نحو شهوات مَرَضية بكفاءة، ولكن لا يمكن لها أبدًا أن تكون سيِّدة على شهواتها. فقط من خلال فضيلة أرواحنا العقلانية، يمكن أن نمارس ما هو أكثر من مجرَّد شكل أداتي للعقلانية التي تمكِّننا من أن نكون -على عكس الحيوانات البهيمية- سادةً على شهواتنا لا عبيدًا للذات.

الآن، ماذا لو اعتقدت أنَّ هذه الأشياء هي عقول قادرة على تقييد الشهوة، عقول تملَّكناها من خلال القدرات الفكرية، قدرات هي جزء من جهاز ليس عبدًا للشهوة، بل يمكنه أن يتعالى عليها ويكون سيِّدًا لها؟ إذا آمنت بكلِّ هذه الأشياء، فهذا يعني أنَّ ما تبحث عنه، وما تحاول أن تفهمه وتعرفه؛ هو الفضائل، وستسعى إلى تحصيل إجابات عن أسئلة مثل: ما الصفات التي تؤسِّس حياة مشرِّفة وقيِّمة ومستقيمة؟ ما عادات الشخصية وخصائصها التي علينا أن نزرعها في أنفسنا حتى نكون سادةً لعواطفنا لا عبيدًا لشهواتنا؟

قبل بضعة سنوات، زارنا في جامعة برينستون صانع الأفلام الوثائقية الرائع ميشيل باك، ومؤرِّخ السير الذاتية الذي لا يقلُّ عنه روعةً ريتشارد بروخيسر، لتقديم عرض مسبق للسيرة الذاتية لفيلمهم (جورج واشنطن). حَارَ بعض الطلَّاب قليلًا عندما شرح لهم بروخيسر أنَّ واشنطن صار ما صار عليه بتخيُّله لَمَثَل، لفرد نبيل حقًّا. بصفته شابًّا، شكل رجل الدولة المستقبلي صورة ذهنية لنوع الشخص الذي يريد أن يكونه ثم حاول أن يصير ذلك الشخصَ من

خلال تصرُّفه بالطريقة التي يتصرَّف بها ذلك الشخص، أي «اندمج في الدور» الذي صمَّمه لنفسه، وسعى إلى جعل نفسه فاضلًا بتخليص نفسه من الشهوات الضالَّة، أو الشغف الذي لن يكون له مكان في شخصيةِ الفرد النبيل وحياتِه، الفرد الذي سعى إلى محاكاته، ومن خلال محاكاته إلى أن يصيره.

في نظر شخص يفهم الفكرة الكلاسيكية للفنون الحرَّة ومثلها سيادة الذات، ويعتقدها؛ ليس هناك شيء أكثر أصالةً من نهج واشنطن، إذ هو عمل من الأصالة الأكثر عمقًا. سعى واشنطن إلى أن يكون سيِّدًا على نفسه لا عبدًا لشهواته، لكن سلوكه بدا لبعض الطلَّاب غيرَ أصيل بشكل جوهري. كان يؤدِّي دورًا تمثيليًّا، هكذا احتجُّوا؛ لم يكن حقًّا نفسَه، كان يحاول أن يعيش حياةً ليست حياته لأنه لم يكن يقرُّ ويتبع شهواته، بل يحاول إعادة تشكيل شهواته بما يتماشى مع معايير مستمَدَّة من «خارج نفسه» كما وصفها أحدهم.

لم يرَ جميع الطلَّاب الأمر بهذه الطريقة، لكن يمكننا تفسير لماذا رآها بعضهم كذلك. لقد شربوا كثيرًا من مشروب كول-أيد للتصوُّر التنقيحي لهدف تعليم الفنون الحرَّة، تصوُّر متجذِّر في فكرة مضلِّلة بشدَّة حول مَن هو الشخص: ذاتٌ عديمة الروح، تحكمها الشهوات، تَحَرُّرها يتمثَّل في تحريره لنفسه أو في أن يُحَرَّر من قيود على تلك الرغبات، سواء كنت رسمية أو غير رسمية، خارجية أو داخلية. لم يولوا اهتمامًا للنظرة البديلة للرجل، التي هي في صميم المفهوم الكلاسيكي لتعلُّم الفنون الحرَّة، أي الإنسان بصفته مخلوقًا عقلانيًّا قادرًا على فهم الأسباب في ضوء ما يمكن أن يصير فيه ممارسًا لفضائل تمكِّنه من سيادة شهواته. لماذا لم يولوها اهتمامًا؟ لأنها -كما أظنُّ- لم تقدَّم لهم خِيارًا (مستحقًّا) للاهتمام.

كان مؤسِّس نموذج الفنون الحرَّة هو سقراط كما قدَّمه تلميذه أفلاطون، وكان أسلوبه في التدريس هو التساؤل، النموذج المثالي لما وصفه الراحل ألان بلوم بـ(أسلوب الاستجواب) - وهو أسلوب يخفق أحيانًا في إظهاره وغرسه في طلَّابهم حتى المدافعون عن المُثُل الكلاسيكية للفنون الحرَّة. تفترض المُثُل العليا للفنون الحرَّة أنَّ هناك إجابات صحيحة عن أسئلة أخلاقية ووجودية كبيرة، أي إنها العدوُّ لا الصديق، للنسبية الأخلاقية. إلَّا إنَّ تعليم الفنون الحرَّة بشكل أساسي لا يدور حول تلقين الطلَّاب الإجابات الصحيحة -حتى عندما نكون واثقين ثقةً مبرَّرة بأنَّ لدينا الإجابات الصحيحة.

إنَّ تعلُّم الفنون الحرَّة ليس مجرَّد تلقي المعلومات ومعالجتها، حتى لو كانت تلك المعلومات معلومات عظيمة كأن تكون حقائق تاريخية عن التقاليد الغربية أو المؤسَّسة الأمريكية، ولا هي مجرَّد قراءة أرسطو أو تشوسر أو شكسبير أو توكفيل، أو معرفة ما قاله هؤلاء الكتاب العظام؛ بل هي عن مشاركة هؤلاء المفكِّرين، وفي الحقيقة، هي عن مصارعتهم ومصارعة الأسئلة التي صارعوها. هي عن النظر في حُجَجهم، أو الحُجَج التي يمكن استخلاصها من عملهم، هي عن النظر في أفضل الحُجَج المضادَّة لها، ودراسة وجهات النظر البديلة.

وينبغي أن تكون مجموعة البدائل التي ينبغي أن يُدعَى الطلَّاب إلى النظر فيها واسعةً، على الرغم من أنَّ هناك حدودًا لها. تعليم الفنون الحرَّة ليس فصل تعليم مسيحي؛ فلا ينبغي أن يُعرَض على الطلَّاب ببساطة الآراء المعتمَدة رسميًّا -حتى لو كانت الآراء الصحيحة. أريد من طلّابي أن ينظروا بشكل جادٍّ إلى مجموعة من الاحتمالات، منها بعض الآراء -الماركسية على سبيل المثال- التي لا أعتقد فقط أنها غير سليمة، ولكن أيضًا تستحقُّ التوبيخ، والتي سجلُّها في الشؤون الإنسانية سجلُّ موت وفظاعة. أريدهم بلا شكٍّ أن يسمعوا الحُجَج العميقة المقدَّمة ضدَّ الماركسية من أناس مثل فريدريك حايك وألكسندر سولغنيتسين وجون بول الثاني، ولكنني أريدهم أيضًا أن يفهموا كيف استطاعت الماركسية أن تجذب ولاء الكثير من الأذكياء وحتى الأخلاقيين (المضلَّلين للغاية) الجادِّين. أريدهم أن يعرفوا الحُجَج التي قدَّمها ماركس وتلامذته الأكثر ذكاءً. وفي الحقيقة، إنني أريدهم أن ينظرو إلى هذه الحُجَج بشكل عادل على أساس مزاياها. إنَّ مهمَّة معلم الفنون الحرَّة -كما أتصوَّره- ليس أن يخبر الطلَّاب في ماذا يفكِّرون، بل أن يعلِّمهم أن يفكِّروا، كما قال صديقي الشابُّ: بعناية، وبشكل نقدي، ولأنفسهم.

الآن، لماذا؟ هل لأنني أعتقد أنَّ هناك شيئًا ذا قيمة جوهرية في أسلوب الاستجواب؟ ربما فكَّر ألان بلوم في هذا، واحتمالية أنه فعل هي ما جعلته عرضة للاتِّهام بالنسبية والعدمية التي تقدَّم بها بعض النقاد المحافظين ثقافيًّا لكتابه المؤثِّر (إغلاق العقل الأمريكي - The Closing of the American Mind). مثلًا، والكير بيرسي Walker Percy، خَطَّأَ وجهة نظر بلوم المزعومة التي يحملها، من أنَّ الهدف من عقل متفتِّح هو مجرَّد امتلاك عقل متفتِّح، لا لأجل الوصول إلى إجابات وتأكيدها والعمل وَفْقًا لها. وسواء كانت التهمة عادلة أم لا، فإنها إذا كانت صحيحة ستكون دامغة. إنَّ فكرةَ عقل لا يُغلَق أبدًا على حقيقة، مناقِضةٌ لمُثُل الفنون الحرَّة. إنَّ

هدف أسلوب الاستجواب -بدلًا من ذلك- هو بالتحديد الانتقال من جهل إلى حقائق، حقائق يمكن تأكيدها والعمل وَفْقًا لها. وكما قال جي كي تشيسترتون G. K. Chesterton ذات مرة: الهدف من عقل متفتِّح كالهدف من فم متفتِّح: الانغلاق على شيء صلب.

قضية الحرِّية الأكاديمية:

نبدأ فهم مفهوم الحرِّية الأكاديمية، المظلوم والمساء فهمه جدًّا، عندما نؤمن بالأهمِّية المركزية لأسلوب الاستجواب لمؤسَّسة تعلُّم الفنون الحرة، ولن يزدهر أسلوب الاستجواب إلَّا في ظلِّ جوٍّ من الحرِّية. يمكن أن تُخنَق الحرِّية الأكاديمية من خلال رموز الخطاب وما شابه، ولكن أيضًا يمكن فعل ذلك بطرق أقلَّ وضوحًا؛ فيمكن أن تُخنَق عندما يُحرَم العلماء المؤهَّلون والأساتذة والمديرون الأكاديميون من مناصب في مؤسَّسات تدَّعي أنها غير حزبية ولا طائفية، أو عندما يُحرَمون من التثبيت الوظيفي أو الترقية، أو عند تعرُّضهم لمعاملة تمييزية. يمكن أن تُخنَق بجوٍّ من الصواب السياسي.

في عام ٢٠٠٨، كتبت كريستال ديكسون Crystal Dixon، نائب الرئيس المساعد للموارد البشرية في جامعة توليدو، رسالةً إلى رئيس تحرير جريدة محلِّية في بلدتها. رفضت ديكسون، وهي امرأة أمريكية إفريقية ومسيحية مخلصة، الادِّعاءَ بأنَّ (التوجُّه الجنسي) -كما سُمِّي بشكل غامض- مثلُ العرق وأنه ينبغي إدراجه جنبًا إلى جنب مع العرق والأصل والجنس وما شابه على أنه فئة في قوانين التميز والحقوق المدنية. عندما نشرت الجريدة رسالتها على الإنترنت، أوقفها رئيس جامعة توليدو (رجل يدعى لويد جاكوبس) عن العمل، وهدَّدها بعقوبة إضافية إذا لم تسحب تلك الورقة وتعتذر لنشر وجهة نظر كان يقول عنها بوضوح إنها هرطقة. بعد بضعة أسابيع، أبلغ جاكوبس ديكسون أنَّ عملها في الجامعة قد أُنهِي.

اللافت للنظر في هذه القضية هو عدم غرابتها؛ فلم يكد يمرُّ أسبوع من دون أن ترتكب الجامعة جريمة ضدَّ الحرِّية الفكرية أو الأكاديمية. وبالنظر إلى الميل القوي إلى اليسار، وعدم التوازن الأيديولوجي الواضح في معظم كلِّيات أمَّتنا وجامعاتها؛ غالبًا ما يكون ضحية الهجوم طالبًا أو أستاذًا أو عضوًا من الموظَّفين الإداريين الذين كانت عندهم الجرأة ليكتبوا أو يقولوا شيئًا (سواء كان ذلك في الفصول الدراسية أو المنشورات أو محادثة غير رسمية) يخالف عقيدة صائبة سياسيًّا، مثل الاعتقاد بأنه لا يوجد أيُّ خطأ أخلاقي أو حتى مشكوك فيه حول السلوك المثلي، وفي أنَّ (التوجُّه الجنسي) مماثل للعرق.

ومهما كانت نقاط ضعفه في ذلك الوقت، يجدر أن نتذكَّر أنَّ ما أثار سقوط لاري سمَّرز Larry Summers رئيس جامعة هارفارد كان مجرَّد إثارته لسؤال فكري عمَّا إذا كان للتفاوتات بين الرجال والنساء في الإنجاز العلمي علاقة بالطبيعة والتنشئة. مكَّنت النجاحات السابقة في فرض الصواب السياسي من إسقاط شخص في قوَّة رئيس هارفارد لطرحه سؤالًا غير صائب سياسيًّا. وقد زاد سقوط سمَّرز من قوَّة أولئك الذين يرغبون في حظر استجواب المعتقدات الصائبة سياسيًّا في حرم الكلِّيات والجامعات في أنحاء البلاد، وبُثَّ هذا الخوف عبر الأكاديميا، ففي النهاية، إذا كان يمكن إسقاط رئيس هارفارد بجريمة فكر، فمَن الشخصية المخالفة التي ستكون آمنةً من العقائد السائدة؟

لكن ليس كلُّ شيء مظلمًا هكذا، فمنذ وقت ليس ببعيد، صوَّتت إدارة قسم علم الاجتماع في جامعة فرجينيا ضدَّ منح التثبيت الوظيفي لعالم شابٍّ بارز في تخصُّص علم الاجتماع الأسري، يدعى برادفورد ويلكوكس. وعلى الرغم من سجلِّه الاستثنائي في الإنجاز الفكري وتدريسه المميَّز، فقد عُوقِب الأستاذ ويلكوكس لآرائه الدينية والأخلاقية المحافظة، آرائه التي كان خصومه الصائبون سياسيًّا حمقى بما فيه الكفاية ليذكروا بأنفسهم التصويتَ على طلبه للتثبيت الوظيفي في المناقشات التي سبقت. وعلى الرغم من أنَّ مسؤولي الجامعة أيَّدوا بدايةً رفض إعطاء التثبيت الوظيفي، فقد راجع رئيس الجامعة جون ت. كاستين القضيةَ وعكسَ القرار. مُنِح ويلكوكس التثبيت الوظيفي، وبتصحيحه للظلم الجلي الذي وقع، أعطى الرئيس كاستين دفعة مهمَّة للحرِّية الأكاديمية، ومعها دفعة لأسلوب الاستجواب ولُمُثل الفنون الحرَّة، دفعةً لم تبعث برسالة إلى أعضاء هيئة التدريس في جامعة فرجينيا فقط، بل أيضًا إلى الطلَّاب وأعضاء هيئات التدريس في المؤسَّسات الأخرى في جميع أنحاء البلاد.

واقعة لاري سمَّرز تتكرَّر ولكن في الاتجاه المعاكس؛ لقد شَجَّعت (بالمعنى الحرفي للكلمة) الذين يخالفون الآراء السائدة على أن يقفوا ويقولوا ما يفكِّرون فيه حقًّا، وكانت كذلك بمنزلة تحذير لكلِّ مَن يحاول أن يعاقب مخالفتهم. التحذير هو أنَّ أولئك الذين يسيئون استخدام سلطة مناصبهم بمحاولتهم فرض تفكير أو تدريس (صائب سياسيًّا) قد يخسرون، وخسارتهم ستكشفهم على حقيقتهم (بأنهم أعداء التحقيق الفكري الحرّ).

في الوقت الذي ننظر فيه إلى السلوك المروِّع لرئيسٍ جامعي في قضية كريستال ديكسون، وإلى السلوك المشجِّع لرئيس جامعة آخر في قضية برادفورد ويلكوكس؛ سيكون من الجدير أن نتوقَّف ونسأل: لماذا نهتمُّ بمثل هذا -أو لماذا ينبغي أن نهتمَّ- كثيرًا جدًّا بالحرِّية الفكرية في الأكاديميا؟ لماذا يجب أن نهتمَّ بحقوق مسؤولة إدارية أُقِيلَت لإعلانها وجهات نظرها الأخلاقية، من قِبَل جامعة تقول إنها محايدة أخلاقيًّا وغير طائفية؛ أو أن نهتمَّ بحرِّيةِ أستاذ مساعد حُرِم من التثبيت الوظيفي لأنه لم يخضع لاتِّجاه الحزب في مثل تلك الجامعة؟ لماذا ينبغي علينا أن نهتمَّ بالطلَّاب الذي يُعاقَبون بدرجة ضعيفة لجسارتهم في إعلان وجهات نظر لا تتَّفق مع وجهات نظر مدرِّس المادَّة؟ ما الشيء الذي يكمن في الحرِّية الفكرية أو الأكاديمية فيجعلها تستحقُّ هذا الاهتمام، وتستحقُّ القتال لأجلها؟

ليس الأمر مجرَّد شغف بالحرِّية من أجل الحرِّية، نحن نريد شبَّاننا وأولئك الذين يدرِّسونهم أحرارًا من القمع أو التمييز الغادر، ولكن ينبغي أن نقاتل لأجل هذه الحرِّيات لسبب يتجاوز ذلك بشكل كبير. ينبغي علينا أن نقاتل من أجل التحرُّر من القمع في أحرامنا الجامعية لأننا نؤمن بأنَّ الحرِّية الأكاديمية هي حرِّية من أجل شيء، شيء بالغ الأهمِّية، هو الامتياز الفكري الذي يجعل سيادة الذات ممكنة. ينبغي علينا أن نكافح في سبيل تدمير الصواب السياسي من أحرام الكلِّيات، فيستطيع الطلَّاب والأساتذة متابعةَ الفهم والمعرفة والحقيقة بشكل أقوى عبر الفنون والعلوم، وأخذَ المنتجات العظيمة للكفاح الفكري الإنساني وجعْلَها مناسبة تمامًا لحيواتهم من حيث مصلحتهم ومن حيث الصالح العامّ. ينبغي علينا أن نكرِّم الحرِّية الأكاديمية كقيمة عظيمة لا غنى عنها، لأنها تخدم قيم الفهم والمعرفة والحقيقة التي هي أكبر من ذلك.

على الرغم من أنَّ البعض يرى الحرِّية والحقيقة أمرين متناقضين، فهما في الواقع متعاضدتان بل إنهما تعتمدان على بعضهما البعض. الدفاع عن الحرِّية الأكاديمية وأسلوب الاستجواب الذي تخدمه وتدعمه، يجب -بشكل ضمني على الأقلّ- أن يتوافق مع مفهوم الحقيقة، وأيُّ قضية معقولة للحرِّية الأكاديمية يجب أن تقدِّم الفهم والمعرفة والحقيقة بصفتها قيمًا جوهرية تجعل جلاء الحرِّية لا غنى عنه في سعيها إلى تحقيقها ومخصِّصًا ذا معنًى. على الجانب الآخر، الدلائل الكاسحة من التاريخ دون الحاجة إلى أن نذكر الأدلَّة الواضحة التي نراها تحت أنوفنا عندما ندرس الوضع المعاصر في معظم الأوساط الأكاديمية، تبيِّن لنا بوضوح أنَّ الحرِّية ضرورية للحياة الفكرية للإنسان بالقدر نفسه الذي يكون فيه الأكسجين ضروريًّا لحياته الجسدية.

هل ينبغي أن تكون الحرِّية الأكاديمية غير محدودة؟ بالطبع لا. ومن الواضح أنَّ نطاق التعبير المشروع أضيق في المؤسَّسات التي قامت على مبادئ دينية وأخلاقية معيَّنة منه في غيرها من المؤسَّسات التي تعلن نفسَها غيرَ طائفية وغيرَ حزبية. لكنَّ نطاق الحرِّية، بصفتها قيمة موصلة للحقيقة، ينبغي أن يكون واسعًا، خاصَّة في الوسط الأكاديمي حيث الاستقصاء الحرُّ والاستكشاف والتجريب غالبًا ما يكون أساسيًّا لأجل فهمٍ أكثرَ بصيرةً وثراءً. وحتى إذا كانت ضمن حدودها المشروعة، ألا يمكن أن يُساء استخدام الحرِّية الأكاديمية؟ بالطبع يمكن أن يحدث هذا، وقد حدث بالفعل في كثير من الأحيان. لا تضمن الحرِّية الأكاديمية الامتياز (ولا حتى المعرفةَ أو التدريسَ المقبول)، وفي بعض الأحيان، يعزل تَوَهُّم هذا الانتهاكاتِ عن التصحيح. ولكن، مرةً أخرى، دروس التاريخ ووضعنا الحالي واضح: قمع الحرِّية الأكاديمية - بدل أن تحمينا من الخطأ- يقوِّض عملية البحث نفسها عن الحقيقة.

لكن قد يقول أحدهم: «هناك الكثير من الحقائق التي نعرفها، فلماذا نسمح بأن تكون قابلةً للإنكار والمساءلة؟ لماذا لا نتبنَّى وجهة نظر أنَّ الخطأ -أو على الأقلِّ الخطأ الواضح- ليس له أيُّ حقوق؟ ومن ناحية أخرى، أليس الدفاع عن الحرِّية الأكاديمية يشير إلى النكران والتسفيه الذاتي لإمكانية وجود حقيقة؟ ألا يجعل الحرِّيةَ، لا الحقيقةَ، هي القيمةَ الأكاديمية النهائية؟».

سبق أن ذكرت أنَّ بعضًا من أنصار الحرِّية الأكاديمية يصوِّرون الحقيقة تصويرًا مضلِّلًا بأنها عدوٌّ للحرِّية؛ فهم يميلون إلى نوع من السببية أو الذاتية أو الشكوكية الراديكالية في دفاعهم عن حرِّية البحث، أو يفترضونه مسبقًا. الآن، صحيح تمامًا أنَّ أحد أسباب احترام الحرِّية الأكاديمية هو أنَّ الناس قد يكونون مخطئين فيما يَعُدُّونه -حتى ما يطمئنُّون في عَدِّه- حقيقةً، بل حتى إنَّ الإجماع على معتقَد معيَّن ليس ضمانًا على صحته، لكنني أعتقد أنَّ إمكانية الخطأ ليست هي السبب الرئيسي أو الأقوى لتكريم الحرِّية الأكاديمية وحمايتها، حتى في المناطق التي نكون فيها مطمئِّنين في معرفتنا للحقيقة.

السبب الأقوى والأعمق هو أنَّ الحرِّية هي شرط امتلاكنا الكامل للحقيقة. أنا أستخدم مصطلح (امتلاك) لأنَّ للمعرفة والحقيقة قيمتها عند البشر تحديدًا بصفتها إنجازًا لقدراتنا على الفهم والحكم. تُحرِّر الفنون الحرَّة الروح الإنسانية لأنَّ معرفة الحقيقة -التي تتحقَّق بممارسة ملكاتنا العقلانية- في جوهرها ذات قيمة، فليست قيمتها مجرَّد قيمة وسيلية. كلُّ (المعرفة المفيدة) -بطبيعة الحال- تقود إلى الخير. من الرائع أن تخدم معرفة الإنسان حاجات البشر

الأخرى؛ مثل الصحَّة كما في العلوم الطبِّية الحيوية، أو الكفاءة والنموِّ الاقتصادي، أو بناء المباني والجسور العظيمة، وغيرها من ملايين الأغراض الأخرى التي تستحقّ. ولكن حتى (المعرفة المفيدة) غالبًا ما تكون أكثر من مجرَّد كونها ذات قيمة وسيلية، كما أنَّ جزءًا كبيرًا من المعرفة التي لا يمكن وصفها بأنها (مفيدة) بالمعنى الوسائلي هي في جوهرها وعمقها مثريةٌ ومحرِّرة. لهذا السبب نحن نكرِّم الامتياز، وينبغي أن نكرِّمه بشكل أعلى ممَّا هو عليه الآن في مؤسَّسات تعليمنا العالي، في العلوم الإنسانية والعلوم البحتة (الاجتماعية والطبيعية).

المعرفة التي ترفع وتثري -المعرفة التي تحرِّر الروح الإنسانية- لا يمكن أن تكون مجرَّد مفاهيم نظرية، يجب أن تكون مخصَّصة. هي ليست مسألة تأكيد المقترحات الصحيحة أو حتى اعتقادها، ولا يمكن أن تكون كذلك. المعرفة التي ترفع وتحرِّر هي معرفة لا تخبرنا فقط بأنَّ شيئًا ما هو الإجابة، بل أيضًا لماذا وكيف هي الإجابة. هذه المعرفة عادةً ما تفعل أكثر من مجرَّد تسوية الأمر في عقل الشخص؛ فهي تفتح آفاقًا جديدة للاستكشاف، وتشمل فوائدها إنتاج مجموعة جديدة من الأسئلة، خطوطًا جديدة من التحقيق.

إذًا، دعنا نعد إلى سؤالنا، لماذا ينبغي علينا أن نحترم الحرِّية حتى عندما تكون الحقيقة معروفة عندنا ونكون مطمئنِّين إليها؟ السبب هو أنَّ الحرِّيةَ -الحرِّيةَ لتتحقَّق، الحرِّيةَ لتُقبَل أو لا تُقبَل كما يقرِّر المرء أنَّ هذا هو أفضل حُكْم له- هي شرطٌ للمناسبة الشخصية للحقيقة من قِبَل الإنسان الموضوع، الشخصِ الإنسانِ الذي من أجله، والازدهارِ الذي من أجله، والتحرُّرِ الذي من أجله معرفةُ الحقيقة ذات القيمة المتأصِّلة. وليس ذات قيمة متأصِّلة بمعنى مجرَّد، بل على وجه التحديد بصفتها جانبًا من جوانب رفاه البشر وتحقيق ذاتهم، مخلوقات عقلانية يشتمل ازدهارها في جزء منه على التحقيق الفكري والفهم والحكم، وعلى ممارسة الفضائل التي تحقِّق امتيازًا ممكنًا في السؤال الفكري.

الحرِّية التي ينبغي علينا أن ندافع عنها هي حرِّية لأجل ممارسة مثل هذه الفضائل، حرِّية للامتياز، الحرِّية التي تمكِّننا من سيادة أنفسنا. وهي حرِّية تستدعي المعايير الصارمة للمعرفة الأكاديمية، بعيدًا عن أن تُرفَض منها. ليست حرِّية «إذا كنت تشعر بلَذَّة عند فعلها، فافعلها»، بل حرِّية التعالي الذاتي، الحرِّية من العبودية إلى الذات.

(٥)

الاستبداد القضائي

دروس من (المُعْتِق العظيم)

بعد القرار التاريخي للمحكمة العليا عام ١٩٥٤ في قضية براون ضدَّ مجلس التعليم الذي يقضي بإلغاء الفصل العنصري في المدارس العامَّة في توبيكا، بكانساس؛ رُفِعت دعاوى قضائية حالًا لإلغاء الفصل العنصري المفروض في ولايات أخرى، بشكل قانوني. إحدى هذه الولايات كانت أركانساس، هناك، أكَّد المحافظ أورفال فوبوس ومسؤولون حكوميون

آخرون أنهم غير ملزمين بقرار المحكمة العليا في قضية براون. أصرّوا أنَّ ذلك القرار كان غير صحيح من الناحية الدستورية، وأنه اغتصاب للمحكمة الاتِّحادية للسلطة الدستورية للولايات، إضافةً إلى أنَّ أركانساس لم تكن طرفًا في القضية؛ ومن ثَمَّ، جادلوا بأنه ليس لمحكمة اتِّحادية دنيا في ليتل رك سلطة دستورية لتأمر بإلغاء الفصل العنصري في المدارس العامَّة في أركانساس على أساس قرار براون.

أدَّى استئناف أركانساس لأمر المحكمة الأدنى في النهاية إلى أن وصل إلى المحكمة العليا للولايات المتَّحدة في قضية كوبر ضدَّ آرون عام ١٩٥٨. لم يكن لأحد أيُّ شكوك حقيقية حول ما ستؤول إليه نتيجة تلك القضية، سيؤيِّد القضاة -بلا شكٍّ- أمر الفصل. وقد فعلوا، ولكن بحكمٍ هو أكثر من مجرَّد تذكير المحافظ ومسؤولي الولاية الآخرين بأنه ليس لهم «أيُّ سلطة لإلغاء أمر محكمة اتِّحادية». وبرأي بالإجماع، أكَّدت المحكمة للمرة الأولى أنَّ «السلطة القضائية الاتِّحادية هي العليا في بيان قانون الدستور».

فكرة السيادة القضائية -أو فكرة أنَّ سيادة الدستور تستلزم سيادة قضائية في التفسير الدستوري- أصبحت شائعة على نطاق واسع، ليس فقط داخل مهنة القانون، بل حتى بين الجمهور بشكل عامٍّ إلى درجة صارت فيه أمرًا اعتياديًّا غير جدير بالملاحظة، لكننا هنا سنفعل ما بوسعنا لنرى كم هو هامٌّ وجدير بالملاحظة.

«استبداد قلّة حاكمة»:

وَفْقًا للتصوير المعتاد للأمر، فإنَّ سلطة المراجعة القضائية -أي سلطة القضاء الاتِّحادي لإبطال قرارات الكونغرس والرئيس عندما تُعَدُّ غير دستورية- قد ترسَّخت في قانوننا بقبولٍ -سواء كان ضمنيًّا أو غيره- من حكم المحكمة العليا في قضية ماربوي ضدَّ ماديسون عام ١٨٠٣. بالطبع، لا يمنح نصُّ الدستور في أيِّ جزء منه مثل هذه السلطة. بدلًا من ذلك، استدلَّ رئيس القضاة جون مارشال John Marshall على وجود هذه السلطة، أو على الأقلِّ وجود شيء مشابه لها، من حقيقة أنَّ الدستور المكتوب يعلن نفسه القانون الأعلى للبلاد جنبًا إلى جنب مع المبدأ الواضح بلفظ مارشال: «قطعًا، الإفصاح عن القانون هو مجال الدائرة القضائية وواجبها».

والآن، نشأ نزاع حقيقي من اللحظة التي أعلنت فيها المحكمة العليا قرارها في ماربوري على نطاق ذلك الحكم. وحتى اليوم، يرى بعض الباحثين أنه لم يفعل شيئًا أكثر من كونه أعلن أنَّ من ضمن حقوق المحكمة العليا رفض ممارستها لسلطة مُنِحت لها افتراضًا من قِبَل الكونغرس عندما تتجاوز هذه السلطة السلطان القضائي الممنوح للمحكمة بموجب المادَّة الثالثة للدستور. وبصفتها مسألةً تقنية، فلا شكَّ أنَّ كلَّ ما فعلته المحكمة هو أن رفضت ممارسة الولاية القضائية الأصلية بما يتجاوز ما مُنِح في المادَّة الثالثة، على أساس أنَّ توسيع نطاق ولايتها القضائية الأصلية بموجب المادَّة ١٣ من قانون القضاء لعام ١٧٨٩ غير دستوري؛ لذا يرى العالم الدستوري المعاصر روبرت لوري كلينتون Robert Lowry Clinton أنَّ من الخطأ قراءة القضية على أنها ادِّعاء سلطة قضائية لإخبار الرئيس أو الكونغرس ما يمكنه أن يفعله بموجب الدستور أو ما لا يمكنه. يؤكِّد كلينتون أنَّ حكم ماربوري يشير إلى سلطة المحكمة العليا، بصفتها فرعًا مساويًا للحكومة، للتصرُّف وَفْقًا لتفسيرها للدستور في تقرير ما يمكنها فعله وما لا يمكنها. وهذا، كما يُلاحَظ، يتَّفق تمامًا مع الاعتراف بسلطة مماثلة في الفروع الأخرى.

لكن للقراءة التقليدية لماربوري -كما عند أصدقاء القرار وأعدائه على حدٍّ سواء- مكانتها على نطاق أوسع بكثيرٍ للسلطة القضائية. أدان توماس جيفرسون القرار على وجه التحديد لأنه رآه كادِّعاء السلطة للمحاكم لفرض تفسيرات دستورية على الفروع الأخرى، وسيكون لهذا - كما أكَّد لاحقًا- تأثير «وضعنا تحت استبداد أقلِّية حاكمة». وعلى الطرف المعاكس تمامًا من قراءة البروفيسور كلينتون القراءة التي قدَّمتها المحكمة العليا في قضية كوبر ضدَّ آرون، ما وصفته على أنه ادِّعاء «جدير بالملاحظة» للتفوُّق القضائي قدَّمه قضاة كوبر على أنه ليس إلَّا نتيجة منطقية صريحة لا جدال فيها كلِّيًّا لمقترح مارشال عن (مجال الدائرة القضائية وواجبها)، بل إنَّ الفقرة التي ادَّعى فيها القضاة لا تقدِّم شيئًا داعمًا أكثر من استدعاء قضية ماربوري.

ومهما كانت قضية ماربوري تعني حول نطاق سلطة المراجعة القضائية، فإنَّ من الحقائق الملحوظة رفضَ المحكمة العليا ممارسة تلك السلطة لتعلن أنَّ قانونًا آخر غيرُ دستوري للكونغرس لنصف قرن آخر من الزمان. ولم تفعل حتى عام ١٨٥٧، عندما حكمت في قضية دريد سكوت ضدَّ سانفورد Dred Scott vs. Sandford: كان سكوت عبدًا في ولاية ميسُّوري نُقِل من قِبَل سيِّده لولاية الينوي الحرَّة وإقليم ويسكونسن الحرّ، فرفع دعوى تطالب بحرِّيته في محكمة مقاطعة سانت لويس بموجب قانون ولاية ميسُّوري مدَّعيًا أنه يحقُّ له قانونًا أن يكون حرًّا بحكم إقامته في ولاية حرَّة أو إقليم حرّ. وقد فاز في المحكمة الابتدائية، لكنَّ المحكمة العليا لولاية ميسُّوري عكست الحكم، فرفع سكوت بعدها قضية جديدة في المحاكم الاتِّحادية للنظر، فيها -من بين أشياء أخرى- هل يمكن لولاية أن تعكس مبدأ «مرَّةً حرّ، دائمًا حرّ» بموجب الحكم الذي حكمت به محكمة مقاطعة سانت لويس لصالحه؟

بمجرَّد دخول القضية المحاكم الاتِّحادية تحوَّلت مباشرة إلى بطاطس سياسية ساخنة، إذ إنَّ جون إف. أي. سانفورد (كاتب محكمة أخطأ في كتابة اسمه فكتبه ساندفورد)، بالنيابة عن شقيقته التي كانت مالكة دريد سكوت، قد حقن في الدعوى سؤالًا عن إمكانية أن يصبح شخص أسود -حرٌّ أو عبد- من مواطني الولايات المتَّحدة. بالإضافة إلى ذلك، تحدَّى بشكل صريح دستوريةَ تسوية ميسُّوري عام ١٨٢٠، التي منعت الرِّقَّ في إقليم لويزيانا شمال خطِّ العرض ٣٦° ٣٠'. وعلى الرغم من أنَّ سلطة الكونغرس لمنع الرِّقّ في الأقاليم الاتِّحادية كانت

راسخة، فقد جادل سانفورد بأنَّ العبيد ممتلكات خاصَّة من النوع المحمي من الدستور ضدَّ الفقدان دون اتِّباع الإجراءات القانونية، ولذلك يفتقر الكونغرس إلى أيِّ سلطة دستورية لحظر الرِّقّ في الأقاليم.

عندما وصلت القضية إلى المحكمة العليا للولايات المتَّحدة، قَبِل رئيس المحكمة العليا روجر بروك تاني Roger Brooke Taney كاتبًا لأغلبية سبعة رجال ضدَّ اثنين من المعارضين، ادِّعاءاتِ سانفورد الرئيسيةَ، ولم يرسل بسانفورد إلى العبودية مرَّةً أخرى فحسْب، بل عَدَّ أنه لم يكن حرًّا من قبل قطّ. حكمت الأغلبية بأنَّ السود لا يمكن أن يكونوا مواطنين للولايات المتَّحدة، ومن ثَمَّ لا يمتلكون حقَّ رفع دعاوى قضائية في المحاكم الاتِّحادية. إضافةً إلى ذلك، رأى القضاة السبعة أنَّ الكونغرس يفتقر إلى السلطة الدستورية لحظر العبودية في الأقاليم الاتِّحادية أو إلغائها. وليس هذا فحسْب، فقد حكمت المحكمة بأنه نظرًا لأنَّ العبيد كانوا ممتلكاتٍ شخصيةً يحميها الدستور، فإنَّ سوية ميسُّوري كانت غير دستورية.

كلُّ هذا أُضيف إلى حكم كاسح وعميق التأثير. لقد حقنت المحكمة العليا نفسها بغزارة في قضية هي الأكثر إثارةً للانقسامات والضغوط الأخلاقية آنذاك. في كتابي المحرَّر بعنوان (قضايا كبرى في القانون الدستوري - Great Cases in Constitutional Law) كان هناك تبادل فكري من بين التبادلات الفكرية الأكثر إثارةً للاهتمام، بين البروفيسور كاس سونشتاين Cass Sunstein من جامعة شيكاغو، والبروفيسور جيمس ماكفرسون James McPherson زميلي في جامعة برينستون، فيما يتعلَّق بالأثر السياسي لقرار دريد سكوت. دافع سونشتاين عن وجهة النظر الشائعة القائلة بأنَّ القضية استقطبت بلدًا مقسَّمًا تقسيمًا خطيرًا من قبل، وجعلت الحرب الأهلية ومذبحتها المرتقبة لا مفرَّ منها تقريبًا. وبدلًا من إنهاء الصراع على قضية الرِّقّ بحلِّها نهائيًّا كما كان يأمله تاني على ما يبدو، زادت المحكمة العليا -وَفْقًا لما قاله سونشتاين- من حدَّة الصراع وعمَّقت مشاعره. وقد انحاز ماكفرسون إلى وجهة نظر الأقلِّية القائلة بأنَّ القضية «لم تستقطب البلد حقًّا أكثر ممَّا استقطبته قضية العبودية من قَبْلُ في الأقاليم».

بغضِّ النظر عن الحُجَّة الأفضل من بين حُجَّتيهما، كلاهما يوافقان على أنَّ القرار ركَّز المناقشة على قضية العبودية، وقدَّم في القضايا المختلطة من قبْل التي ينطوي عليها النقاش مسألةَ نطاق

السلطة القضائية بموجب الدستور. يذكر ماكفرسون أنَّه قد «غطَّى قرار دريد سكوت تمامًا وهيكل مناظرات لينكولن ودوغلاس (في ١٨٥٨)، حتى إنَّ أحد أنصار دوغلاس صرخ من منصة الجمهور في إحدى هذه المناظرات قائلًا للينكولن: «هاتِ شيئًا غير دريد سكوت»، وسريعًا كالقطَّة أجاب لينكولن: «نعم، لا شكَّ أنك تريد سماع شيء لا يؤلم».

لينكولن حول السلطة غير المحدودة للمحاكم:

لكي نفهم المدى الذي سارت فيه أمَّتنا في آرائها بشأن النطاق الشرعي للسلطة القضائية الاتِّحادية، فلْننظر كيف فهم لينكولن هذه المسألة.

في رأي المُعْتِق العظيم، كانت قضية دريد سكوت أمرًا بغيضًا، ولكن لأسباب مبدئية تتجاوز تلك التي وضعها القضاة المعارضين في القضية. كان تكريس لينكولن لإعلان الاستقلال وعَدِّ بيان مبادئ الإعلان جزءًا لا يتجزَّأ من المخطَّط الأمريكي للحكومة الدستورية بخسًا للواقع في أحسن الأحوال. لكن لم تكن كتابة ماكفرسون عن الإعلان، والتي كان لينكولن على علم بها، هي الوحيدة؛ ففي رسالة كُتبت في يوم ٢٨ من شهر سبتمبر عام ١٨٢٠ إلى ويليام سي. جارفيس (الذي نقلتُ منه نصَّ (الاستبداد) القضائي) شرح جيفيرسون معارضته للسيادة القضائية في تفسير دستوري:

لم ينشئ الدستور أيَّ محكمة من هذا القبيل، لمعرفته بأنَّ أيَّ يد عهدت لها سيصبح أعضاؤها طغاةً -مع فساد الوقت والحزب. بحكمة أكبر، جعلت جميع الدوائر متساويةً ومتشاركةً في السيادة داخل نفسها. إذا أخفق أعضاء السلطة التشريعية في تمرير قوانين للتَّعداد، أو في الدفع للقضاة ومسؤولي الدولة الآخرين، أو في إنشاء مليشيا، أو في التجنيس على النحو المنصوص عليه في الدستور، أو إذا أخفقوا في الاجتماع في الكونغرس؛ لا يستطيع القضاة إصدار مذكرتهم لهم. وإذا أخفق الرئيس في توفير مكان للقاضي، أو في تعيين مسؤولين مدنيين وعسكريين آخرين، أو في إصدار اللجان المطلوبة؛ فإنَّ القضاة لا يستطيعون إجبارهم.

هذه اللغة صادمة جدًّا لأننا نعيش في أعقاب توسُّع السلطة القضائية التي أكَّدتها المحكمة العليا بشكل رسمي في قضية كوبر ضدَّ آرون. جزء من هذا -لا شكَّ- يتعلَّق بالمكانة التي تتمتَّع بها المحاكم، في قطاعات النخبة من ثقافتنا، حتى المحكمة العليا للولايات المتَّحدة. مثل هذه

النخب غالبًا ما تنظر إلى أيِّ انتقاد لنطاق السلطة القضائية على أنه هجوم على استقلال القضاء أو حتى مثالية استقلال القضاء (على الرغم من أنها ربما تكون في حالة من التغيُّر بعد قرارات قضية بوش ضدَّ غور وقضية المواطنين المتَّحدين -اللتين كانتا كلتاهما مكروهتين جدًّا بين النخب الليبرالية).

لكنَّ لغة جيفرسون لم تكن صادمة على الإطلاق للينكولن، بل على العكس من ذلك، كانت متَّفقة تمامًا مع مخاوفه من العواقب السياسية للسيادة القضائية.

مثل جيفرسون، آمن لينكولن بأنَّ المحاكم -بما فيها المحكمة العليا للولايات المتَّحدة- يمكن أن تنتهك الدستور، بل وتقوِّض الحكومة الدستورية. من وجهة نظر لينكولن، إلغاء القضاة للقوانين التنفيذية أو التشريعية، مدَّعين أنهم يتكلَّمون باسم الدستور ومدَّعين أنهم يعطون التأثير للأوامر؛ لا يشكِّل أيَّ ضمانة ضدَّ الاستبداد القضائي. لقد رأى أنَّ ممارسة قضاة لسلطة غير مقيَّدة على نحو فعَّال لا يقلُّ تهديدًا للدستور عن ممارسة المسؤولين الحكوميين الآخرين لمثل تلك السلطة. لم يكن خوفه أن يخطئ القضاة في بعض الأحيان في أحكامهم الدستورية، فذلك -بالنظر إلى عدم عصمة الإنسان- أمر عادي ولا مفرَّ منه. وإنما كان خوفه، من أنَّ القضاة -مثلهم مثل أيِّ مسؤولين حكوميين آخرين- قادرون على تجاوز السلطة الممنوحة لهم بموجب الدستور، ومن ثَمَّ اغتصاب السلطة المخصَّصة للفروع الأخرى في نظام دقيق من الضوابط والتوازنات. والواقع أنَّ لينكولن اعتقد أنَّ الانتهاكاتِ القضائية للدستور، في بعض الجوانب، مسائلُ أكثر خطورةً من انتهاكات المسؤولين المنتخبين.

لينكولن، بالطبع، كان محاميًا، كان يعرف من خبراته أنَّ القضاة يأتون بمختلِف الأشكال والأحجام؛ الكفء منهم وغير الكفء، صاحب الضمير والمتهوِّر، الشريف والفاسد. لم يكن من المتشكِّكين من موضة الواقعيين القانونيين الذين سيصعدون إلى مكانة بارزة في المدارس القانونية بعد وفاته بخمسين عامًا أو نحوها. لكنَّ وجهة نظره حول المحاكم كانت واقعية، كان يعرف أنَّ من أساس نجاح المحامي معرفته للقانون، ولكنه أيضًا كان يعرف أنه لن يخسر شيئًا إذا ما عرف القاضي أيضًا. لقد آمن بالمحاكم لكنه لم يبجِّلها، ولم يوافق بشكل تلقائي على ما فعلته المحاكم أو قالته (بالقانون).

تأمُّلات لينكولن الناضجة والأعمق حول نطاق السلطة القضائية ودورها في نظام الدستور الأمريكي تأتي في مناظرته على قضية دريد سكوت. في عام ١٨٥٨، عندما قدَّم نفسه لمجلس الشيوخ ضدَّ ستيفن دوغلاس، كانت مسألةُ كيف ينبغي أن تستجيب الفروع الأخرى للحكومة للحكم بعيدةً عن الحلّ. تذكَّر أنَّ الحكم سجَّل المرة الأولى التي تلغي فيها المحكمة قانونًا اتِّحاديًّا منذ أكثر من خمسين عامًا وللمرة الثانية فقط في كامل تاريخ الأمَّة. حتى إنَّ موقف السياسي في هذه المسألة قد يحدِّد حقًّا مصيره الانتخابي. وبقدر ما كان الأمر يتعلَّق بقضية الرِّق الملحَّة والمثيرة للانقسام، لم يكن يمكن تفادي هذه القضية أكثر ممَّا كان -على الرغم من الجهود المثلى من أكثر السياسيين مرونةً، مثل دوغلاس.

بعد انتخابه رئيسًا، واجه لينكولن المسألة فورًا في خطابه الافتتاحي في ٤ مارس عام ١٨٦١. مع كون شبح الحرب الأهلية يلوح في الأفق، راح الرئيس الجديد، الذي سبق أن ندَّد مرارًا وتكرارًا بحكم قضية دريد سكوت في حملته السيناتورية ضدَّ دوغلاس إضافةً إلى حملته الرئاسية؛ يلفت الانتباه إليها مجدَّدًا في كلامه للأمَّة:

لست أنسى الموقف الذي اتَّخذه بعضهم بأنَّ المسائل الدستورية تقرِّرها المحكمة العليا، ولست أنكر أنَّ هذه القرارات يجب أن تكون ملزِمة على أيِّ حال لأطراف الدعوى وموضوع تلك الدعوى، في حين أنهم يتمتَّعون بحقِّ الاحترام والتقدير الكبير في جميع الحالات الموازية من جانب الإدارات الأخرى للحكومة. وبينما واضح أنَّه من الممكن أن يكون مثل هذا القرار خاطئًا في أيِّ حالة معيَّنة، مع متابعة التأثير الشرير له، كونه محدودًا على تلك الحالة المعيَّنة مع احتمالية أن يُلغَى ولا يصير أبدًا سابقةً لحالات أخرى؛ فمن الأفضل أن يُتحمَّل بدلًا من شرور ممارسة أخرى. في الوقت نفسه، يجب على المواطن النزيه أن يعترف بأنه إذا كانت سياسة الحكومة في المسائل الحيوية التي تؤثِّر على الشعب بأكمله ثابتةً بشكل لا رجعة فيه بقرارات من المحكمة العليا، فإنه في اللحظة التي تصنع فيها في التقاضي العادي بين أطراف في أعمال شخصية، فإنَّ الناس سوف يتوقَّفون عن عَدِّهم حكَّامًا لهم، إلى الدرجة التي يُقِيلون فيها حكومتهم -عمليًّا- في أيدي تلك المحكمة البارزة.

إذًا، فشرُّ قرار قضية دريد سكوت في نظر لينكولن لم يكن لمجرَّد توسُّع الرِّق. لقد كان القرار أيضًا مهدِّدًا بتقويض المبادئ الأساسية للحكومة الجمهورية من خلال إنشاء سيادة قضائية في

مسائل التفسير الدستوري. لم يكن الأمر فقط أنَّ المحكمة العليا قد حكمت لصالح الطرف الخاطئ، لقد كان أيضًا ادِّعاء المحكمة سلطةً تقرِّر فيها للفروع الأخرى ما يتطلَّبه الدستور بشكل نهائي وعلى نحو حاسم، وبذلك وضعهم في موقف دوني وخاضع. ليستطيع الناس «إقالة حكومتهم في أيدي تلك المحكمة البارزة» سيكون عليهم -وَفْقًا لما قاله لينكولن- أن يتخلَّوا عن الحكم الذاتي الديموقراطي ويذعنوا لاستبداد أوليغاركي. لقد كان هناك صدًى لجيفرسون في الافتتاحية الأولى للينكولن، ولم يكن خافتًا جدًّا.

في منصبه، أعطى لينكولن لمنصبه الحصانة ضدَّ السيادة القضائية برفضه باستمرار التعامل مع قرار دريد سكوت بصفته خلقًا لقاعدة قانونية ملزِمة للفرع التنفيذي. أصدرت إدارته جوازات سفر ووثائق أخرى لتحرير السود، وبذلك معاملتهم بصفتهم مواطنين للولايات المتَّحدة على الرغم من إنكار المحكمة لوضعهم هذا. ووقَّع تشريعًا يضع بشكل واضح قيودًا على الرِّقِّ في الأقاليم الغربية، في تحدٍّ لحكم تايني. ومن وجهة نظر منتقديه، كشفت هذه الأفعال -لا سيَّما مع تعليقه لقرار المثول أمام المحكمة- أنه حاكم غير قانوني ومستبدٌّ لا يولي اهتمامًا للحدود الدستورية لسلطته. لكن لا أحد يستطيع القول إنه لم يجعل موقفه المعارض للسيادة القضائية واضحًا قبل توليه المنصب.

من المفارق أنَّ إعلان المحكمة العليا للسيادة القضائية عام ١٩٥٨ جاء في سياق جهود المحكمة لإنفاذ حكم في قضية المساواة العرقية والحقوق المدنية. كان لينكولن قد أعلن معارضة لا لبس فيها للسيادة القضائية ردًّا على قرار تلطيخ سمعة المحكمة بصفتها مؤسَّسة مكرَّسة لـ«العدالة المتساوية بموجب القانون» كما هو مكتوب فوق مدخل مبناها الرخامي في واشنطن دي سي. لا شكَّ أنَّ شعبية حكم المحكمة في قضية براون (ليس في الجنوب -في البداية على الأقلّ- بل في أنحاء كثيرة من البلاد، وخاصَّة بين الصحفيين والأساتذة وغيرهم من قادة الرأي) يساعد في تفسير سببِ عدم الإشارة إلى القول الفصل، الجديرِ بالملاحظة في قضية كوبر ضدَّ آرون، إلَّا قليلًا في ذلك الوقت، ولماذا القليل فقط لاحظ عدم توافقه مع مبادئ جيفرسون ولينكولن.

معظم طلَّابي يكونون مندهشين جدًّا عندما يعرفون وجهات نظر مؤلِّف إعلان الاستقلال، إضافةً إلى آراء المحرِّر العظيم، لأنهم أيضًا شربوا حتى السكر، فكرة أنَّ المحاكم، خاصَّةً المحكمة العليا (التي يتصوَّر عدد جيِّد منهم أنه سيخدمها يومًا ما)، هي الحامي النهائي للحقوق؛ ومن

ثَمَّ ينبغي أن يكون لها القول النهائي بشأن المسائل الدستورية. ففي النهاية، يعلِّلون هذا بأنه ينبغي أن يكون لشخص ما أو مؤسَّسة ما، الكلمةُ النهائية، أو أن لا شيء سيُسوَّى أبدًا (والطلَّاب يريدون للأشياء أن تُسوَّى). وينبغي أن يكون المسوِّي النهائي للأشياء جسدًا غير سياسي؛ إذ إنَّ السياسة، كما يقول تلامذتي، فوضوية جدًّا. فالمؤسَّسات الديموقراطية معرَّضة جدًّا للعاطفة والتحيُّز، وسيكون من الحمق منَّا أن نعهد لها بمسائل ذات أهمِّية دستورية. يقولون: لا نريد أن نجعل حقوقنا خاضعةً للتصويت. إذًا يجب أن يكون هناك مؤسَّسة أعلى تضبط متعصِّبي السياسة وديماغوجييها، مؤسَّسة تَحُلُّ فيها المسائل بالهدوء والتحقيق العقلاني والحكم، مؤسَّسة تُستمَدُّ عضويتها من دائرة أضيق أنقى وأعلى تعليمًا، لا تخضع للانتقام السياسي للقرارات المبدئية غير الشعبية أو المكروهة. وهم يتساءلون: ما الذي كان سيحدث لو شعرت الفروع السياسية بأنها حرَّة في الاعتراض على قضية براون ضدَّ مجلس التعليم؟

يتصوَّر المرء لينكولن جالسًا في الفصل الدراسي مذكِّرًا الشبَّان أنَّ السلطة غير المحدودة لفعل الخير هي -لا مفرَّ- سلطة غير محدودة لفعل الشرِّ أيضًا. فإذا أحببنا ما فعله القضاة في قضية براون ضدَّ مجلس التعليم، فلا ننسى ما فعلوه في قضية دريد سكوت. وهناك ما هو أكثر من ذلك في كشف الحساب؛ ألم تكن المحكمة العليا، في النهاية، هي التي ألغت بشكل متكرِّر خلال الفترة من ١٩٠٥ إلى ١٩٣٧ قوانين حماية العمَّال الحكومية والاتِّحادية وتشريعات الرعاية الاجتماعية على حدٍّ سواء؟ ألمْ يقرأ القضاة في بند الإجراءات القانونية اللازمة في التعديل الرابع عشر (حقَّ حرِّية العقد) الذين أحبطوا باسم الإرادة التشريعية واغتصبوا السلطة الدستورية للمنتخَبين الممثِّلين للشعب؟ على كلِّ حال، هذه هي القراءة التقليدية للتاريخ من الليبراليين المعاصرين والمحافظين على حدٍّ سواء.

ثم هناك مسألة الإجهاض، التي هي بكلِّ تأكيد القضية الأكثر إزعاجًا وتقسيمًا وشحنًا أخلاقيًّا في وقتنا. هل حكم المحكمة العليا الذي يلغي حظر الدولة للإجهاض في قضايا رو ضدَّ وايد ودو ضدَّ بولتون عام ١٩٧٣، ينتمي إلى الجانب الإيجابي من دفتر الأستاذ للمحكمة مع قضية براون ضدَّ مجلس التعليم، أو على الجانب السلبي مع دريد سكوت؟ وهل كان ذلك لأنه صادف أن نُظِر إلى الإجهاض على أنه حقٌّ للمرأة أو انتهاك لحقوق الطفل الذي لم يولد بعد؟ إذا كان كذلك، فهل ينبغي أن ينظر المرء إلى النطاق الصحيح للسلطة القضائية وشرعية السيادة

القضائية اعتمادًا على الحقيقة مصادفةً، على أنَّ المحكمة قد اتَّبعت الطريقة نفسها مع الإجهاض؟ في النهاية، كان يمكن للمحكمة أن تتعامل معه، كما فعلت المحكمة الدستورية الألمانية في قرار عام ١٩٧٥، كما يفسِّر القانون الأساسي الألماني، على العكس تمامًا؛ ملغيةً تحريرًا للإجهاض سُنَّ تشريعيًّا. يقدِّم مؤيِّدو حقِّ الإجهاض الذين ينتقدون القرار الألماني الحُجَج نفسها -الحُجَج اللينكولينية نفسها- ضدَّ السيادة القضائية التي يقدِّمها مؤيِّدو حقِّ الحياة الذين ينتقدون قضية رو ضدَّ وايد. وحُجَّتهم إذا ما وضعناها بلغة لينكولين، هي أنه «إذا كانت سياسة الحكومة في المسائل الحيوية التي تؤثِّر على الشعب بأكمله ثابتةً بشكل لا رجعة فيه بقرارات المحكمة العليا، فهل في اللحظة التي تُصنَع فيها في التقاضي العادي بين الأطراف في الأعمال الشخصية، سيتوقَّف الناس عن عَدِّهم حكَّامًا لهم، إلى الدرجة التي يُقيلون فيها حكومتهم -عمليًّا- في أيدي تلك المحكمة البارزة؟».

(٦)
بعض الأسئلة الصعبة حول التمييز الإيجابي

لا يزال التمييز الإيجابي قضية مثيرة للجدل في هذه البلاد، غير أنَّ الصيغة الدستورية كانت راسخةً في وقت مبكّرٍ من السبعينيات: التصنيفات العرقية والإثنية مشبوهة بموجب شرط الحماية المتساوي الدستوري، مثيرةً فحصًا دقيقًا يضع المسؤولية على الولاية (أو المؤسَّسة المموِّلة للقطاع العام) لتثبت أنَّ قانونًا أو سياسةً تنطوي على أيِّ تصنيف هي مُعَدَّة بدقَّة لتأمن مصلحة حكومية مقنعة أو تدفعها[١]. إذًا ما الذي يحدث عندما تواجه المحكمة العليا في الولايات المتَّحدة حالات قضايا تتضمَّن سياسات قبول بتمييز إيجابي في جامعات حكومية؟ بالنظر في حالتين متزامنتين في عام ٢٠٠٣، أصدرت المحكمة أحكامًا بشأن مثل هذه السياسات (في هذه الحالة، لم تجعل سياسات القبول في جامعة ميشيغان أيَّ أحد سعيدًا تقريبًا، بل تركت مؤيِّدي التفضيلات في القبول أقلَّ سعادة من معارضيها).

في هذه الحالات (قضية غراتز ضدَّ بولينجر، وغروتر ضدَّ بولينجر) لم يشكِّك أحد على نحو جدِّيٍّ في أنَّ سياساتِ القبول محلَّ النزاع انطوت على تصنيفات عرقية وإثنية[٢]. وبكلِّ بساطة، بعدها، بموجب المذهب الدستوري السائد، صار ما يسمَّى الفحص الدقيق هو المعيارَ المتطلَّب للمراجعة القضائية، وكان السؤال هل كانت سياسة تصنيف حسْب العرق والإثنية من أجل إفادة بعضهم -ومن ثَمَّ لا مفرَّ من الإضرار بالآخرين- مدعومةً بشيء مؤهَّل مثل مصلحة حكومية (قهرية)؟ وإذا كان كذلك، فهل هذه السياسة (مصمَّمة بدقَّة) لتأمين تلك المصلحة أو الدفع بها نحو الأمام؟[٣]

قرَّرت المحكمة العليا آنذاك أنَّ مصلحة جامعة ميشيغان في (التنوُّع) العرقي والإثني كانت قهرية[٤]، فصار السؤال بعدها: هل الأساليب التي استخدمتها جامعة ميشيغان لتحقيق هذا

النوع من التنوُّع الذي أرادته، كانت (بتصميم دقيق)؟ حكمت المحكمة بأنَّ سياسة القبول للكلية الجامعية، والتي منحت رسميًّا (نقاطًا) قيِّمةً لبعض المرشَّحين على أساس العرق والإثنية؛ أخفقت في اختبار التصميم الدقيق٥. إلَّا إنَّ المحكمة رأت أنَّ سياسة كلِّية الحقوق في وضع العرق والإثنية في الحسبان دون المنح الرسمي للنقاط، قد وُقِّعت٦.

والسؤال الجلي هو: هل كان هناك أساس معقول لهذا التمييز؟ أنا أشكُّ في ذلك، وكذلك يفعل على الأقلِّ ستَّة غيري من القضاة التسعة. انضمَّ إلى هؤلاء القضاة الأكثر تفضيلًا لسياسات التفضيل العرقي والإثني (جون بول ستيفنز وديفيد سوتر وروت بدر جينسبورغ) غيرُهم من الأكثر معارضةً لها (ويليام رينكويست وأنتونين سكاليا وكلارنس توماس) في القول بأنَّ الحالات لا يمكن تمييزها: إمَّا أنَّ كلا مخطَّطَي التفضيل يمرَّان بالحشد الدستوري (كما يعتقد ستيفنز وسوتر وجيسنبيرج)، أو أنهما يخفقان كلاهما (كما يعتقد رينكويست وسكاليا وتوماس)٧. والسؤال الذي أخفق القضاة المتبقِّين، وخاصَّةً القاضي ساندرا داي أوكونور، في معالجته بشكل كافٍ هو: كيف يمكن أن يكون لا دستوريًّا أن تفعل بصراحة وعلانية ما هو مسموح به دستوريًّا «من خلال الغمزات والإيماءات والتمويهات»؟٨، أو إذا ما وضعناها بالشكل المعاكس: كيف يمكن أن يكون مسموحًا به دستوريًّا أن تفعل «من خلال الغمزات والإيماءات والتمويهات» ما هو غير دستوري فعله بصراحة وعلانية؟

لم تكن الإجابة التي قدَّمها القاضي أوكونور مقنعةً (أنَّ مدرسة الحقوق كانت تفعل شيئًا مختلفًا اختلافًا جوهريًّا عن الذي كانت تفعله الكلية، شيئًا خاليًا من العنصر التمييزي الذي وجدته في النقاط التي تمنحها الكلية)٩؛ إذ يمكن للهُوية العرقية أو الإثنية أن ترجِّح الكفَّة - وبسهولة- لصالح بعض المتقدِّمين للقبول وضدَّ آخرين في عدد كبير من الحالات، بوصفه نتيجةً لخطَّة تفضيل أيٍّ من المؤسَّستين. كلا المخطَّطَين صُمِّما ليفعلا ذلك، وحقيقة أنَّ أحدهما يحقِّق هدفه من خلال منح النقاط رسميًّا للمرشحين من الأعراق أو الإثنيات المرغوبة، بينما يحقِّقها الآخر من خلال وضع العرق والإثنية رسميًّا في الحسبان (مع عوامل أخرى)؛ لا تميِّز المخطَّطَين على مستوى المبدأ.

لكن دعونا نضع هذه المسألة جانبًا وننظر في مسألة أخرى أكثرَ جوهريةً منها: هل قدَّمت المحكمة العليا أيَّ أساس لحكمها بأنَّ التنوُّع العرقي والإثني في جامعة ميشيغان وغيرها من

المؤسَّسات، يشكِّل مصلحة حكومية قهرية؟ هنا، حقَّق الذين يفضِّلون تفضيلات عرقية وإثنية انتصارًا حاسمًا. هل كان ينبغي أن يحقِّقوا هذا؟ يمكن أن يُقال الكثير عن موقفهم: لقد حُثَّ على ذلك في المحكمة بأكثر العبارات إثارةً للعواطف من قِبَل أُناس ومؤسَّسات لها نفوذ واحترام هائل١٠؛ إذ كانت قائمة أصدقاء المحكمة الذين حثَّوها على تأييد سياسات التفضيلات العرقي والإثنية كبيرة. لا يمكنني أن أفكِّر في قضية واحدة اتَّحد فيها عدد كبير من الشخصيات البارزة في عوالم التعليم والأعمال وحتى العسكرية لحماية سياسة تخضع للمراجعة الدستورية. لقد جعلت المؤسَّسةُ القضاةَ يرون -دون شكٍّ- المكان الذي يقف فيه التيار الرئيسي من رأي النخبة على هذه المسألة.

ومع هذا، لم يتمكَّن هؤلاء الأصدقاء ولا القضاة الذين قبلوا الموقف الذي حثُّوا عليه من تحديد الأسس التي يمكن من خلالها القول -بشكل معقول- بأنَّ التنوُّع العرقي والإثني يشكِّل مصلحة قهرية بصفته مسألة قانون دستوري. بالنظر إلى أنه ليس لميشيغان أيُّ شيء يؤهِّلها ليكون لها مصلحة (قهرية) للدولة في تأسيس أو الحفاظ على مدرسة قانون نخبوية في المقام الأول، فكيف إذًا يمكن أن يكون لها مصلحة دولة (قهرية) في التنوُّع العرقي والإثني داخل مدرسة القانون تلك؟ القاضية سكاليا، معارضة الامتناع عن الإغاثة للمدَّعية باربرا غروتر، توغَّلت إلى صلب الموضوع قائلةً: «مصلحة الدولة القهرية المزعومة في القضية هنا ليست (الفائدة التعليمية) الإضافية التي تنبع من (العدد الكبير) لطلَّاب الأقلِّيات، بل من مصلحة ميشيغان في الإبقاء على مدرسة قانونية (مرموقة)، معايير قبولها تستبعد بشكل غير متناسب السودَ والأقلِّيات الأخرى. فإذا كانت تلك مصلحة دولة مقنعة، فسيكون كلُّ شيء آخر كذلك»١١.

ترغب ميشيغان في أن يكون لها مدرسة حقوق نخبوية (دستوريًّا، هذا شيء يمكنها أن تفعله، ولكنه ليس شيئًا متطلَّبٌ فعلُه مصلحةً قهرية). لتحقيق هدفها، تختار مدرسةُ الحقوق ميشيغان الطلَّابَ على أساس الإنجاز الأكاديمي المتميِّز والمستقبل المهني الواعد، وَفْقًا لما ينعكس في الدرجات الجامعية، ودرجات اختبار القانون LSAT، وعوامل أخرى. هذا شيء معقول تمامًا، ولكن نتيجةً لذلك، ستصبح مجموعاتُ أقلِّيات معيَّنة إحصائيًّا ممثَّلة تمثيلًا ناقصًا (ليس عددًا كبيرًا) إذا لمْ يُعطَ المتقدِّمون من هذه المجموعات بعضَ المزايا الجوهرية تحديدًا على

أساس العرق والإثنية١٢. الآن، تصنيف الناس حسْب العرق والإثنية لإعطاء ميزة للبعض والإضرار بالبعض الآخر، هو من وجهة النظر الدستورية شيء ينبغي تجنُّبه (مشبوه)؛ إذ لا يجوز إلّا للأسباب الخطرة (القهرية)، وبدا أنَّ جميع القضاة يوافقون على هذه النقطة. مع ذلك، أليس من غير الواضح أنَّ مدرسة ميشيغان للحقوق يمكنها أن تلغي ما زعمت أنه الحاجة إلى الانخراط في ممارسة مشبوهة دستوريًّا بالتخلِّي عن هدفها -أي الحفاظ على مدرسة قانون نخبوية- التي لا يجادل أحد في أنها في ذاتها مدعومة بمصلحة قهرية لولاية؟ إذا كانت ميشيغان ترى أنَّ التنوُّع العرقي والإثني في الحرم الجامعي أمر مهمّ، سيمكنها أن تحقِّق هذا التنوُّع دون تمييز ضدَّ أحد ببساطة، عن طريق التحوُّل إلى سياسة القبول المفتوح، أو بتوزيع مقاعد من خلال نظام توزيع عادل، ولكن أقلَّ منافَسةً.

وهل جامعة ميشيغان أو الكلِّيات والجامعات النخبوية التي وقَّعت على دعم برامجها التفضيلية تهتمُّ حقًّا بالتنوُّع داخل الحرم الجامعي؟ وهل تعتزُّ حقًّا بقيمتها التعليمية؟ إذا كانوا كذلك، ألن يهتمُّوا، أو على الأقلِّ يأخذوا خطوات، لضمان وجود (كتلة حرجة) من أعضاء هيئة التدريس، يمثِّلون وجهات نظر سياسية ودينية معقولة يحملها الكثير من الناس الأذكياء والمسؤولين في مجتمعنا، إلَّا إنهم ممثَّلون -بشكل كبير- تمثيلًا ناقصًا في الكلِّيات النخبوية؟ إذا كان (التنوُّع) يفيد الطلَّاب وأعضاء هيئة التدريس إلى الدرجة التي تكون فيها مؤهَّلة أن تكون كمصلحة مقنعة تسوِّغ التمييز الذي لولاه ستكون غير دستورية، إذًا فلماذا عدم الاهتمام بغياب وجود (كتلة حرجة) من أعضاء هيئة التدريس في جميع المؤسَّسات النخبوية -تقريبًا- الذين هم من البروتستانتيين الإنجيليين والكاثوليك المتديِّنين والمحافظين الاجتماعيين والجمهوريين وغيرهم؟ ليس الأمر أنَّ مسؤولي التوظيف في برامج التفضيل أخفقوا في ضمِّ أعضاء من هذه الفئات، بل في العدد القليل من الأشخاص الذين يشكِّلون سياسة الجامعة قد لاحظوا غياب تنوُّع وجهات النظر السياسية والدينية والانتماءات في المؤسَّسات التي تزعم تكافؤ مشاركة الأفكار، ناهيك بأنهم أرادوا ذلك١٣. ولذلك يصعب تصديق الادِّعاء بأنَّ ما يحفِّز الدفاع عن مخطَّطات التفضيل حقًّا، هو الرغبة في منافع فكرية يجلبها التنوُّع.

بغضِّ النظر عن ذلك، فإنَّ المحكمة العليا بحكمها -كما فعلت في قضية غروتر- وضعت نفسها في مكان تحديد أساس دستوري مبدئي، لتقرير ما الذي يكون أو لا يكون مصلحة حكومية

قهرية. أعلنت الأغلبية أنَّ التنوُّع العرقي والإثني داخل الحرم الجامعي مؤهَّل لأن يكون مصلحة حكومية قهرية، دون ذكر أيِّ شيء مفيد حول السبب الذي يجعله كذلك. إذا كانت (مصلحة وقهرية لولاية) معيارًا أقلَّ تطلُّبًا من (ضرورة عامَّة ملحَّة)١٤، فكيف إذًا يُفترَض أن تتعرَّف المحكماتُ الأدنى -والمحكمة العليا نفسها في قضايا مستقبلية- المصالحَ الملحَّة حقًّا، وتميِّزها من المصالح الأخرى التي -على الرغم من أنها جوهرية- لا تصل إلى مستوى أن تكون ملحَّة؟ (وعندما تتعرَّف المحاكمُ مثلَ هذه المصالح، كيف ستقرِّر هل كانت الأساليب المستخدمة لتأمينها أو النهوض بها مصمَّمة بدقَّة كافية لتمرَّ من الحشد الدستوري أم لا؟).

القلق بالطبع هو أن تقرِّر المحاكم هذه المسائل لا على أساس القواعد القانونية الموجودة مسبقًا، بل على أساس الأحكام الشخصية للقضاة فيما يُعَدُّ هدفًا حكوميًّا مستحقًّا أو هامًّا. في مثل هذه الظروف، القضاة الليبراليون والمحافظون، ومَن هم بين هذا وذاك؛ سيختلفون في أحكامهم، ليس بسبب الاختلاف في الرأي حول القانون، بل بشكل بحت بصفتها نتيجةً للاختلافات الأيديولوجية، وسيتصرَّف القضاة على أنهم مشرِّعون، وستصير المحاكمُ منتدياتٍ سياسيةً لا قانونية. وبما أنَّ السياسة تنجذب بطبيعة الحال إلى مكان العمل السياسي، فإنَّ مسألة الاختيار القضائي ستصير مسيَّسةً، وستتشكَّل الفصائل ومعها الخطوط الأيديولوجية. وقد يحسن القول: «نحن هناك حقًّا، وما زلنا، منذ زمن طويل»، بهذه الطريقة، تعكس وتعزِّز قضيتا غراتز وغروتر تسييس النظام القانوني.

لكن هل هناك أيُّ طريقة لتجنُّب المشكلة في منطقة الحماية المتساوية، دون التخلِّي عن (الفحص الدقيق) بشكل كلِّي؟ نعم، بتطبيق معايير الصرامة الواردة بوضوح في عبارتي «مصلحة ملحَّة» و«تصميم دقيق». في هذا النهج، ستكون المصلحة القهرية حقًّا مسألة ضرورة عامَّة ملحَّة١٥، وسيتطلَّب التصميم الدقيق من الأساليب المستخدَمة لتأمين المصلحة -إذا لم تكن هي الوحيدة المتاحة- أن تكون تلك التي تمسُّ بشكل أقلَّ مصالح أيِّ شخص أضرَّه القانون أو السياسة.

قبل غراتز وغروتر، تساءل بعض المعلِّقين عن كون إثارة الفحص الدقيق يعني بشكل تلقائي إلغاءَ التصنيف. في قضية أداراند ضدَّ بينا (١٩٩٥) ذكرت القاضية أوكونور أنها لا تعني شيئًا من هذا القبيل١٦، وقد كانت ببساطة على حقّ، فمَن سينكر أنه مسموح دستوريًّا لحرَّاس

السجن أن يتدخَّلوا لقمع شجار اندلع بين سجناء، مثلًا، من أصل إسباني وأنجلو أمريكي لفصلهم مؤقَّتًا؟ في حالة مثل هذه، مصلحةُ إعادة النظام ومنع أيِّ عنف مقنعةٌ بشكل جلي، أيُّ شخص يفكِّر بمعقولية يراها كذلك، والأساليب المستخدمة هي الأساليب الوحيدة المتاحة لمن هم في السلطة. بالإضافة إلى أنَّ الفصل المؤقَّت للسجناء في هذه الحالة لا يؤدِّي إلى أيِّ تمييز ضدَّ أيِّ واحد منهم، فلن يتضرَّر أحد هنا بسبب التصنيف الإثني، أو على أساس الانتماء الإثني.

يثير غراتز وغروتر سؤال يقول هل كانت هناك أهداف اجتماعية تسوِّغ فرض أضرار على الناس على أساس العرق أو الإثنية؟ (وبوضوح، فقد تضرَّرت المدَّعيتان باربارا غروتر وجينيفير غراتز في منافسة القبول لجامعة ميشيغان). لأن الموقف هو حالة قبول تنافسية، فإنَّ المتقدِّمين الذين لا ينتفعون من مخطَّط التفضيل سيتضرَّرون منه. هذا الضرر ليس تأثيرًا جانبيًّا للسياسة، فقد صُمِّمَت السياسة لإنتاجه. وقد يندم المسؤولون على سياسة القبول في ميشيغان لما اتَّخذوه (ضرورةً) لسياستهم -بالنظر إلى ما يقولون إنها الحاجة التعليمية إلى الحفاظ على عدد كبير من أقلِّيات معيَّنة١٧ - لكنهم يفرضون عمدًا وبشكل مباشر إضرار بعض المتقدِّمين، عن طريق منح تفضيلات لآخرين.

ولكن إذًا هل جامعة ميشيغان ومؤيِّدوها مهتمُّون حقًّا بوجود عدد كبير من أقلِّيات (معيَّنة)؟ إذا كانوا كذلك، يتوقَّع المرء أنَّ مخطَّطات التفضيل ستُنتِج في أكثر الأحيان نسب طلَّاب يمثِّلون الأقلِّيات من مختلِف الأنواع ممَّن هم مؤهَّلون للتفضيل، بغضِّ النظر عن تمثيل تلك الأقلِّيات في الثقافة الأوسع. ولكنهم عادةً لا يفعلون، فبدلًا من ذلك، تكون النتيجة المشتركة والهدف الواضح لبرامج التفضيل هو تأمين تمثيل الأقلِّيات في الحرم الجامعي بشكل أو بآخر، يتماشى مع تمثيل كلِّ أقلِّية خارج جدران المؤسَّسة. وكما سأل مفوَّض الحقوق المدنية في الولايات المتَّحدة، بيتر كيرسانو: «لماذا العدد الكبير يعني -على سبيل المثال- ١٢٪ من السود ولكن ٨٪ فقط من إسبانيِّي الأصل؟ أيحتاج إسبانيُّو الأصل إلى عدد أقلَّ من مجموعتهم ليكونوا مرتاحين بما فيه الكفاية للمشاركة في الفصل الدراسي؟ أين هي البيانات التي تدعم هذا القرار؟»١٨ أين هي حقًّا؟

وسؤال أخير: هل قرار المحكمة العليا في قضايا ميشيغان ليس إلَّا حفاظًا على الوضع الراهن، أي هل تبقي على القانون كما كان بعد الحكم التاريخي للمحكمة في قضية ريجينتس

بجامعة كاليفورنيا ضدَّ باكي (Bakke١٩٧٨)؟١٩ في باكي، حكمت المحكمة بعدم دستورية الاستخدام الصارم للحصص العرقية في سياسات القبول، لكنَّ الأغلبية رأت أنَّ العرق يمكن أن يُستخدَم معيارًا للقبول، من بين عدَّة معايير أخرى. وكما أشار كاتب الحرِّيات المدنية نات هينتوف، فهناك سبب للشكِّ في أنَّ سياسة القبول في مدرسة ميشيغان للحقوق كان يمكن أن تنجو من المراجعة تحت باكي٢٠. وجد قاضي المحكمة الفيدرالية بالولاية، برنارد فريدمان، الذي قُلِب حكمه في إبطال برنامج التفضيل بمدرسة الحقوق في قضية غروتر، أنَّ مدرسة الحقوق قد استخدمت «العرقَ لتأمن انخراط نسبة أدنى معيَّنة من طلَّاب الأقلِّيات الذين هم تحت التمثيل»٢١، لهذا السبب، حكم بأنَّ المخطَّط كان -في الواقع- نظام حصص، ومن ثَمَّ فهو غير دستوري حتى تحت باكي٢٢. ويذكر هنتوف ملاحظةً، ناقلًا عن عمل صحافي نيويورك تايمز، جاك شتاينبرغ:

في عام ١٩٩٩، «قبلت» مدرسة الحقوق بجامعة ميشيغان «طالبًا واحدًا من عدد ٦١ أمريكيًّا آسيويًّا، أو ٢٪ من الذين كانوا مصنَّفين في المنتصف بين مجموعة طلبات المتقدِّمين، كما هو محدَّد من قبل درجاتهم الجامعية ونقاط الاختبار، وَفْقًا للمفَّات المحكمة. كان معدل قبول الطلَّاب البيض بدرجات ونقاط مماثلة هو ٣٪، ولكن بين المتقدِّمين السود بكشف درجات مماثل: ٢٢ من ٢٧، أو ٨١٪، قُبِلوا، (مع التأكيد على هذا)»٢٣.

إنَّ من الصعب ردَّ استنتاج هينتوف: «لو كان القاضي لويس بويل قد رأى السجلَّات الجامعية أو الدراسات العليا مع الأرقام المقارنة لها للمقبولين والمرفوضين -في سياق نظام الحصص- كان سيعلن، على أساس (العامل الإضافي) الحاكم في باكي، أنَّ سياسات القبول هذه، بكلِّ وضوح، غيرُ دستورية. وهي كذلك!»٢٤.

(٧)
الهجرة والاستثنائية الأمريكية

كون الولايات المتَّحدة الأمريكية أمَّة استثنائية يبدو لي كمسألة حقيقتها جلية جدًّا إلى درجة لا تحتاج إلى المناقشة. لقد كانت أمَّتنا -كما قال رئيسنا الأعظم- «حاملةً للحرِّية، ومكرَّسةً لمسألة أنَّ كلَّ الناس سواسية». ولم تكن أمَّتنا فقط كذلك، بل نحن أمَّة أثبتت للعالم أنَّ «حملها للحرِّية وتكريسها للمساواة سيبقى طويلًا». إنَّ تاريخ أمَّتنا هو قصَّة «نحن الشعب» -الشعبَ الأمريكي- الذي يكافح (الذي يكافح أحيانًا ضدَّ بعضه البعض) لحماية المبادئ الاستثنائية التي أدمجناها أنفسُنا وشكَّلناها أنفسُنا نحن الشعبَ، وتكريمها والارتقاء إليها. وعلى الرغم من أنَّ سجلَّنا أبعد من أن يكون دون شائبة، لم نُترَكْ غير مبارَكين بالنجاح.

لا يحتاج أحد إلى أن يذكِّر بأنَّ جزءًا ممَّا هو فريد عن الولايات المتَّحدة هو أنَّ روابطنا المشتركة ليست في الدم أو حتى التراب، بل في العقيدة السياسية الأخلاقية المشتركة. «نحن نحمل هذه الحقائقَ بدهيَّاتٍ؛ أنَّ كلَّ الناس سواسية، وأنهم وُهِبوا من خالقهم حقوقًا معيَّنة غير قابلة للنزع، من بينها الحياة، والحرِّية، والسعي إلى تحقيق السعادة». وهذه أوضح ما تكون فيه في حقيقة قدرة الناس، في أجلى وأغنى معنى ممكن، أن يصبحوا أمريكيين. وملايين بعد ملايين من الناس فعلوا ذلك. بالطبع، يستطيع المرء أن يصبح مواطنًا من اليونان أو فرنسا أو الصين، ولكن هل يمكن حقًّا أن يصبح يونانيًّا أو فرنسيًّا أو صينيًّا؟ المهاجر الذي يصبح مواطنًا في الولايات المتَّحدة يصبح، أو على الأقلِّ يمكنه أن يصبح أمريكيًّا، وليس مجرَّد مواطن أمريكي، أمريكيًّا كزميله الأمريكي الذي وصل أسلافه على الماي فلاور[(١)].

(١) اسم السفينة العريقة التي أقلَّت الروَّاد الأوائل إلى أمريكا عام ١٦٢٠. (رضا).

كيف يصبح المهاجرون أمريكيين؟ في الممارسة العملية، يتجاوز الأمر مجرَّد أن تصبح مواطنًا أمريكيًّا أو حتى التوقيع الرسمي على العقيدة الأمريكية. العنصر الرئيسي الإضافي -على ما أعتقد- هو شيء أعرفه بشكل وثيق من تجرِبة أسرتي؛ الامتنان. إنه عادة شعور المهاجر بالامتنان لأمريكا على الحرِّية والأمان والفرص التي تتيحها أمَّتنا له ولأسرته، الأمر الذي يقوده إلى تقدير المُثُل والمؤسَّسات الأمريكية الثقافية والاقتصادية والمدنية. ومن هذا التقدير يأتي إيمانه بخيرية المُثُل الأمريكية، كما عُبِّر عنها بادئَ الأمر في إعلان الاستقلال، وقيمة الهياكل والمؤسَّسات الدستورية التي تُنَفَّذ من خلالها. ومن هذا الإيمان ينشأ تطلُّعه إلى أن يصبح مواطنًا أمريكيًّا، مع استعداده لتحمُّل مسؤوليات المواطنة، بل وحتى تقديم تضحيات عظيمة من أجل الأمَّة إذا ما تطلَّب الأمر ذلك.

جاء أجدادي المهاجرون إلى الولايات المتَّحدة قبل ما يزيد قليلًا عن مئة عام، ومثل معظم المهاجرين حينذاك والآن، لم يُسحَبوا إلى هنا بأيِّ اعتقاد مثالي بتفوُّق النظام السياسي الأمريكي. جاء والد والدي من سورية هربًا من الظلم الذي حلَّ عليه وعلى أسرته بصفتهم أعضاء مجموعة أقلِّية عرقية ودينية صغيرة نسبيًّا في ذلك البلد المضطرب، وجاء والد أمي رجاء الهرب من الفقر في جنوب إيطاليا، وعمل كلاهما في السكك الحديدية ومناجم الفحم. استقرَّ جدِّي لأمي في ولاية فرجينيا الغربية حيث كان مجتمع صغير من المهاجرين الإيطاليين في كلاركسبورغ وفيرمونت ومرغانتاون (ثلاثة مدن على طول نهر مونونغاهيلا إلى الجنوب قليلًا من حدود بنسلفينيا). استطاع أن يوفِّر ما يكفي من المال ليبدأ متجر بقالة صغيرًا، والذي سرعان ما صار تجارةً مزدهرة. قضى جدُّ والدي كامل حياته عاملًا، وتُوفِّي إثر انتفاخ في الرئة، الذي لا شكَّ في أنه كان نتيجة للمخاطر الصحِّية على الرئة من تعدين الفحم في تلك الأيام. كلا الرجلين كانا ممتنَّين للغاية لما جعلته أمريكا لهم ولأسرتهم ممكنًا، ولم يَضعُف امتنانهما عندما مرَّا بأوقات صعبة -كما مرَّ على جميع الأمريكيين- في فترة الكساد الكبير. وعلى الرغم من أنَّ كلا جدَّيَّ قد واجها تحيُّزا عرقيًّا فقد رأَيا ذلك بمنزلة انحراف (إخفاق بعض من الأمريكيين في الارتقاء إلى مُثُل الأمَّة)، لم يجعلهما يلقيان باللوم على السلوك السيِّئ لبعض الأمريكيين على أمريكا نفسها، بل على العكس من ذلك، كانت أمريكا في عينيهما أرض بركة لا نظير لها، أمَّة كانا يفخران بها وسعيدين بأن يكونا مواطنين منها. وحتى قبل أن يصبحا مواطنين، أصبحا وطنيين، رجلين قدَّرا بعمق ما هي أمريكا وما الذي تقف إلى جانبه.

كما هي الحال مع الكثير من المهاجرين الآخرين، قدَّر جدَّاي المهاجران بشكل خاصٍّ الفرصَ التي أتاحتها أمريكا لأطفالها. كان لوالد والدي أخت -وهي أيضًا كانت مهاجرة- وكان لها ابن اسمه جون سولومون، الذي أراد أن يصبح محاميًا، فأنهى الكلِّية ثم أكمل دراسته في مدرسة الحقوق بجامعة فرجينيا الغربية. كانت مدرسة الحقوق في تلك الأيام واقعةً في شارع يسمَّى شارع الجامعة في مورغانتاون بالقرب من مركز الحرم الجامعي. كانت المدرسة مبنًى ضخمًا يدخله المرء بالصعود على مجموعة واسعة من الدرجات. عندما جاءت قريبتي والدة جون -نعرفها باسم هالت جيميل- لتحضر حفل تخرُّج ابنها، كانت وهي تصعد الدرج تتوقَّف عند كلِّ درجة وتقبِّلها. كان ذلك هو حجم امتنانها، وبطبيعة الحال، شعر ابنها بالحرج من هذا الفعل. أخبرني والدي، الذي كان هناك، أنَّ قريبه جون التفت إلى والدته عند الدرجة الرابعة تقريبًا وناشدها: «من فضلك يا أمي توقَّفي، أنتِ تتصرَّفين كمهاجر»، وهي كانت كذلك بالفعل.

تجربة أسرتي تُظهِر أيضًا كيف أنَّ الامتنان للحرِّية والأمان والفرص يقود المهاجرين إلى تقدير المُثُل والمؤسَّسات الأمريكية إلى الدرجة التي يكونون فيها على استعداد لتحمُّل مسؤوليات المواطنة، وحتى تقديم التضحيات الكبيرة للبلاد. أربعة من أبناء جدَّيَّ لوالدي تجنَّدوا في الجيش الأمريكي للخدمة في الحرب العالمية الثانية، كذلك الابن الوحيد لجدَّيَّ لأمي. جميع هؤلاء الرجال خدموا البلاد في القتال، وعادوا مرصَّعين بالأوسمة. كان أبواهم المهاجران فخورين بهم جدًّا، فخورين بهم على وجه التحديد لأنهم قاتلوا لأجل أمريكا ومن أجل الذي تقف بجانبه أمريكا. رأَيَا أنَّ أبناءهما كانوا يقاتلون في سبيل بلادهم، لا في سبيل بلد كانوا يقيمون فيه أجانب أو ضيوفًا، كانوا يقاتلون في سبيل بلد لم يكن عظيمًا فقط ولكن خيِّرًا أيضًا، بلد يحمل مُثُلًا نبيلة، بلد كانوا يشعرون تجاهه بالامتنان الشديد، ليس فقط لأنه وفَّر لهم ملاذًا من الفقر والظلم، بل لأنه بلد آمنوا بمبادئه.

عندما كان أولادهما يقاتلون كانا يعلمان أنه من الممكن تمامًا -بما أنَّ كلَّ شيء ممكن تمامًا- أن يُدْعَوْا في نهاية المطاف ليكافَؤوا على ما وصفه لينكولن في جيتيسبورغ بأنه «تمام الالتزام». يمكن لك أن تتخيَّل القلق الذي سيسبِّبه مثل هذا لأسرة إيطالية أُرسِل ابنها الوحيد إلى المعركة الوحشية في مسرح المحيط الهادي، وعلى الرغم من النوم الذي ضحَّوا به قلقًا ظلُّوا فخورين بأنَّ ابنهم كان يقاتل في سبيل بلاده، في سبيل بلادهم، في سبيل أمريكا، وما أوقفتهم لحظةً حقيقةُ أنَّ

إيطاليا التي كانت تحت الحكم الفاشي كانت على الجانب الآخر من المعركة. إنَّ الامتنان الذي قاد إلى التقدير ومنه إلى الاقتناع والالتزام في قلب الوطنية الأمريكية الحقيقية، لم يجعلهم يحملون أيَّ شكٍّ حول لمن يكون ولاؤهم.

لدي شعور بأنَّ خدمة أعمامي للأمَّة في وقت خطير مثل ذلك لم تكن فقط تعبيرًا عن أمريكانيتهم، وأمريكانية والدَيهم المهاجرَين، بل أيضًا تأكيدًا لها وتصديقًا عليها. فلو كان هناك أيُّ شكوك تحوم في عقولهم عن كونهم أمريكيين حقًّا وبشكل تامّ -أمريكيين بالدرجة التي عليها زملاؤهم المواطنون الذين وصل آباؤهم على سفينة الماي فلاور- كانت الخدمة العسكرية ستمحوها. وأعتقد أنَّ الشيء نفسه كان صحيحًا في أيِّ وقت يكون فيه لمواطنٍ أمريكي مولودٍ في أمريكا شكوكٌ حول كون جيرانه المهاجرين حقًّا أمريكيين. إنَّ استعداد المهاجرين واستعداد أطفالهم لخوض المغامرة، وفي حالات كثيرة أن يصبحوا من بين القتلى والجرحى في المعارك؛ يمحو أيَّ شكٍّ في مسألة الولاء والهُوية الأمريكية.

بطبيعة الحال، تساءل بعض الأمريكيين البروتستانت هل كان غير البروتستانتيين -بخاصَّة الكاثوليك- يمكن أن يصبحوا أمريكيين؟ إذْ كانوا قلقين من أنَّ أشكال التسلسل الهرمي وغير الديموقراطي للحكم الكنسي من شأنها أن تعرقل قدرة المهاجرين البروتستانت على تقدير ولائهم للمؤسَّسات الديموقراطية ومبادئ الحياة المدنية، وتقديمه كاملًا لها. حتى إنَّ بعضهم آمن بأنه يجب أن تُنزَع كاثوليكية التلاميذ عن طريق نظام المدرسة العامَّة وآليات أخرى، حتى يصبحوا أمريكيين وطنيين. وقد كانت ردَّة الفعل الكالثوليكية الطبيعية والمفهومة على هذا: إنشاء المدارس الكاثوليكية الدينية على طول البلاد وعرضها، وهو فقط ما زاد مخاوف البروتستانت. لكنَّ جزءًا ممَّا جعل هذه المخاوف تختفي في نهاية المطاف كان سجلّ الخدمة والبطولة للجنود الكاثوليك وغيرهم من الجنود غير البروتستانت، عندما قاتلوا من أجل الديموقراطية وضدَّ الأنظمة الاستبدادية والأيديولوجيات الشمولية في الحرب العالمية الأولى، وفي الحرب العالمية الثانية بشكل خاصّ. لم يرَ الكاثوليك أيَّ تعارض بين إيمانهم وولائهم للولايات المتَّحدة الأمريكية، بل على العكس، كان الالتزام الديني مائلًا إلى دعم القناعة الوطنية. لقد أراد الكاثوليك المؤمنون أن يكونوا أفضل المواطنين الأمريكيين الخيِّرين، وليس مجرَّد أن يظهروا أمام غيرهم بأنهم كذلك. وكما رأوا ونرى، لا يتطلَّب ذلك أدنى تخفُّف من عقيدتهم الكاثوليكية.

أظنُّك عندما تقرأ قصص أجدادي هذه، ستكون قد فكّرت في قصص لا تختلف كثيرًا عن تلك لأجدادك أو آباء أجدادك أو أجداد أجدادك، وكيف أصبحوا أمريكيين. الشيء العجيب والرائع هو قصّة مثل قصّة أسرتي -حول أجداد مهاجرين يصبحون أمريكيين، ويتشاركون بركات الحياة الأمريكية، ويأخذون مع ذلك على عاتقهم حصّتهم من أعباء الأمّة- ليس هو الاستثناء، بل الطبيعي. (بطبيعة الحال، قصّة الأفارقة الذين جيء بهم إلى أمريكا عبيدًا ثم تعرّضوا للفصل والتمييز بعد حظر الرّقّ هو أمر مختلف اختلافًا جذريًّا، فهي قصّة من الظلم ووصمة من العار في تاريخ أمّتنا. ومع ذلك فالجهود العظيمة لتصحيح هذه الأخطاء والارتقاء إلى المُثُل الوطنية للحرّية والعدل للجميع هي أيضًا جزء من إرث أمّتنا).

أؤمن أنَّ الهجرة كانت وما زالت تمثّل قوّة عظيمة لأمريكا، وستظلُّ كذلك. وأنا آمل بكلّ تأكيد أنَّ المهاجرين إلى أرضنا سيظلُّون يريدون أن يكونوا أمريكيين. هل هذا يعني أنني أرفض ما صار يُعرَف باسم (التعدُّدية الثقافية)؟ حسنًا، هذا يعتمد على ما يعنيه الأمر بهذا المصطلح، وأنا بكلِّ تأكيد لا أرى ضرورة لتشجيع المهاجرين على التخلِّي عن عاداتهم وتقاليدهم وهُوياتهم العرقية أو الدينية؛ بل على العكس من ذلك، أعتقد أنَّ من الحسن للأُسَر، وكذلك لأمريكا، أن يكرِّم المهاجرون عاداتهم وهُوياتهم العرقية، ويمرِّروها إلى الأجيال القادمة، ودائمًا ما فعل المهاجرون ذلك، وهي حسنة وخيِّرة، ومصدر قوّة. ولكن ينبغي تمييز هذا عن الأيديولوجية التي تشجِّع على رفض الولاء السياسي الأساسي والمركزي للولايات المتّحدة الأمريكية ومُثُلها ومؤسَّساتها. ولا شكَّ أنها أيضًا ينبغي أن تُميَّز عن أيِّ أيديولوجية تنكر الخيرية الأساسية لمبادئ أمريكا للحرِّية السياسية والمدنية.

الآن إذ تزدهر ثقافة الفرص، سيشعر المهاجرون -كما فعل أجدادي- بالامتنان للفرص التي ستمكِّنهم من الارتقاء بأنفسهم وتوفير حياة أفضل لأطفالهم، من خلال عملهم الجادِّ وتصميمهم على النجاح. ويبدو أنَّ ما يقابلها في ذلك حقيقة فظيعة من علم النفس البشري؛ ذلك أنه إذ تسود ثقافة الاستحقاق، فإنَّ الامتنان لن يوجد، حتى للمساعدة الخيرية، وهي في جزء منها بسبب أنَّ ثقافة الاستحقاق تحدُّ من الحراك الاجتماعي التصاعدي. ظاهرة معروفة باسم الاعتماد على الرعاية الاجتماعية، وقد لاحظت آثارها المدمِّرة على الكثير من الأُسَر غير المهاجرة في ولاية فرجينيا الغربية حيث ترعرعت؛ ترى الاعتماد مدمِّرًا للروح. يقود مثل هذا

الاعتماد إلى الاستياء لأنَّ الناس يُقنِعون أنفسهم بأنهم لا يتقدَّمون إلى الأمام، بسبب أنَّ أولئك الذين هم أفضل حالًا منهم من قبْل يتلاعبون بالنظام ليثبِّطوا الناس في أسفل السلم (الناس الذين يعتمدون على الاستحقاقات). إذًا، ثقافة الاستحقاق تحجر الامتنان الذين يمكِّن المهاجرين من أن يصبحوا أمريكيين.

كما قلت، أريد أن يقرِّر المهاجرون أن يصبحوا أمريكيين، أريدهم أن يؤمنوا بالمُثُل والمؤسَّسات الأمريكية، أريدهم أن «يحملوا هذه الحقائق بدهيَّاتٍ؛ أنَّ كلَّ الناس سواسية، وأنَّ الخالق قد وهبهم حقوقًا غير قابلة للنزع، وأنَّ من بينها الحياة، والحرِّية، والسعي إلى تحقيق السعادة». أريدهم أن يؤمنوا -كما أؤمن- بكرامة الإنسان، في جميع مراحل الحياة وظروفها، وبالحكومة المحدودة، والديموقراطية الجمهورية، وتكافؤ الفرص، والحرِّية المنظَّمة أخلاقيًّا، وبالملكية الخاصَّة، والحرِّية الاقتصادية، وسيادة القانون. أريدهم أن يؤمنوا بهذه المُثُل والمبادئ ليس لأنها ملكنا، بل لأنها نبيلة وخيِّرة وحقَّة؛ فهي تكرِّم الكرامة العميقة والمتأصِّلة والمتساوية لجميع أفراد الأسرة البشرية، وتستدعي منا أفضل ما نقدر فعله. إنها ترفع من مكانتنا، وإنَّ جهودنا في الارتقاء إليها، على الرغم من إخفاقاتنا وعيوبنا، جعلتنا شعبًا عظيمًا، وقوَّةً للحرِّية والعدالة في العالم، وبلا شكٍّ، أمَّةً مزدهرةً بشكل مذهل. فلا عجب أنَّ أمريكا هي -كما كانت دائمًا- حجر مغناطيس للناس من كلِّ أرض ممَّن يسعون إلى حياة أفضل.

لكنَّ نقلَ المُثُل الأمريكية إلى المهاجرين -أو إلى أيِّ أحد آخر، حتى الأجيال الجديدة من الأمريكيين المولودين في الولايات المتَّحدة- يعتمد على الحفاظ على ثقافة تزدهر فيها هذه المُثُل. والحفاظ على مثل هذه الثقافة عمل معقَّد، ذو أبعاد متعدِّدة. ولكن في هذه الأمَّة من المهاجرين، التي فيها «نحن الشعب» لها امتياز حكم أنفسنا ومسؤوليته، فهي عمل كلِّ مواطن، وهي بلا شكٍّ العمل الخاص لمؤسَّسات التعليم العالي. ومن وجهة نظر مثل هذه المؤسَّسات، فإنَّ التربية المدنية -التعليمَ الذي يعزِّز فهم المبادئ والمؤسَّسات الدستورية لأمَّتنا- هي مهمَّة سامية وواجب رسمي. إذًا، كما قال جيمس ماديسون: «الشعب ذو التعليم الجيِّد وحده هو من يمكن أن يكون دائمًا شعبًا حرًّا»، فإنَّ التربية المدنية عمل حيوي من أجل نجاح التجربة العظمى للحرِّية المنظَّمة، التي ورَّثها لنا ولأجيالنا القادمة ماديسون والآباء المؤسِّسون الآخرون.

الجزء الثاني

الأخلاقيات والسَّاحة العامَّة

(٨)
القانون الطبيعي والإله وكرامة الإنسان

بدأ أبراهام لينكولن كلامه في جيتيسبيرغ في عام ١٨٦٣ بالإشارة إلى أنَّ الأمَّة التي خدمها، وكان يقاتل في حرب أهلية ليحافظ عليها، قامت على «أربع درجات وسبع سنوات مضت». إذا حسب أحدٌ هذا، سيجد أنَّ ذلك يعيدنا إلى الخلف، ليس إلى المصادقة على الدستور في عام ١٧٨٨، وليس إلى اعتماده من قِبَل المؤتمر الدستوري في عام ١٧٨٧؛ بل إلى توقيع إعلان الاستقلال ونشره، في عام ١٧٧٦. في هذا الشأن، كما هو الحال في كثير من الشؤون الأخرى، كان فهم لينكولن متَّسقًا مع مؤسِّسي الأمَّة. هم أيضًا آمنوا بأنه مع الإعلان قد أنشؤوا أمَّة جديدة، وإن كانت أمَّةً قد تغيَّرت مؤسَّساتها السياسية وقانونها الأساسي بشكل ملحوظ من الدستور ومن ثَمَّ من تعديلاته. لاحظ لينكولن أنَّ الأمَّة التي أنشَؤوها كانت «حاملة للحرِّية ومكرَّسة للافتراض بأنَّ جميع الناس قد خُلقوا سواسية». هذا الفهم لـ(القانون الطبيعي) للمؤسَّسة الأمريكية والنظام الأمريكي هو -مرةً أخرى- شيء يحمله لينكولن بشكل مشترك مع المؤسِّسين أنفسهم. وكما ينادي الإعلان نفسه، «نحن نحمل هذه الحقائق بدهيَّاتٍ؛ أنَّ كلَّ الناس خُلِقوا سواسية، وأنَّ خالقهم قد وهبهم حقوقًا غير قابلة للنزع، من بينها الحياة، والحرِّية، والسعي إلى تحقيق السعادة».

كان على هذا الأساس قد بدأ رجال الدولة المؤسِّسون (تجربتهم في الحرِّية المنظَّمة)، التجربة التي -كما قال لينكولن في جيتيسبيرغ- ستختبر كون النظام الحقيقي للحكومة الجمهورية «يمكن أن يستمرَّ طويلًا»، وهل «حكومة الشعب، من قِبَل الشعب، إلى الشعب»، أي هل ستستطيع الحكومة الجمهورية البقاء في قارَّة أمريكا الشمالية، أم إنها مع الأسف، «ستفنى من الأرض». لذا كانت التجرِبةُ تجرِبةً جريئة، إلَّا إنَّ توماس جيفيرسون، الصائغ الرئيسي للإعلان، أصرَّ على أنه لم يكن هناك شيء جديد عن فلسفة القانون الطبيعي التي وضعها هو ورفاقه في

تلك الوثيقة أساسًا للحرِّية الجمهورية في الأمَّة الجديدة. وبالتأمُّل في إعلان مايو عام ١٨٢٥ - أي قبل أكثر من عام بقليل من وفاته (ووفاة رفيقه الثوري، ثم عدوِّه السياسي، ومن بعدها صديقه؛ جون آدامز)، والذي حدث في الذكرى السنوية الخمسين للإعلان- قال جيفيرسون في رسالة إلى هنري لي إنَّ غرض الوثيقة كان:

ليس أن تكتشف مبادئ جديدة أو حُجَج جديدة لم يُفكَّرْ فيها قطُّ من قبل، ولا مجرَّد أن تقول أشياء لم يسبق قولها قطُّ من قبل؛ بل لتضع أمام البشرية الحسَّ السليم للموضوع... لقد كان القصد منها أن تكون تعبيرًا عن العقل الأمريكي، وأن تعطي لذلك التعبير النبرة والروح المناسبة التي دعت إليها المناسبة. كلُّ سلطتها تقع في مشاعر التوافق اليومية، سواء عُبِّر عنها في الأحاديث، أو في الرسائل، أو في المقالات المطبوعة، أو في الكتب الأوَّلية للحقِّ العامِّ مثل أرسطو وشيشرون ولوك وسيدني وغيرهم.

الآن، جيفرسون -وهو رجل مطَّلع- كان على دراية بأنَّ نهج أرسطو في العقل العملي والنظرية الأخلاقية والسياسية، في مجموعة واسعة من التفاصيل، يختلف عن نهج شيشرون، الذي يختلف عن لوك، وهكذا. لذا من الجلي أنَّ جيفرسون لم يكن يدَّعي أنَّ الولايات المتَّحدة الأمريكية قد تأسَّست على نظرية قانون طبيعي معيَّنة يتشارك فيها الفلاسفة السياسيون الأربعة الذين ذكرهم إلى جانب الآخرين الذين أشار إلى تأثيرهم بـ«وغيرهم». الادِّعاء -بدلًا من ذلك- بأنَّ التقليد العريض من التأمُّل والتفكير في الحقيقة الأخلاقية وعلاقتها بالنظام السياسي، قد أثَّر تأثيرًا عميقًا في «العقل الأمريكي» الذي أنتج الإعلان، و«المشاعر المتوافقة اليومية» التي دفعت القرار الجريء والخطير بالتمرُّد ضدَّ التاج البريطاني. يشمل ذلك التقليدُ الفلاسفةَ اليونانيين والقانونيين الرومانيين من العصور القديمة، ويمرُّ بمفكِّري عصر التنوير في وقت الآباء المؤسِّسين. إنه تقليد من الفكر حول القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية التي هي أرسطوية (وتوماوية) بصورة عامَّة في تصوُّراتها الأساسية.

لست أدَّعي أنَّ هذا العرض يعيد رواية فكر الآباء المؤسِّسين بأيِّ شكل يقترب من الدقَّة، ولكن يظهر من التقاليد العريضة التي يصفها جيفرسون بأنها مِن بين المصادر الرئيسية للمعتقَدات والمشاعر التي شجَّعت مؤسِّسي أمريكا على التعهُّد «بحياتهم وثرواتهم وشرفهم المقدَّس»، في سبيل قانون أعلى حتى من القواعد المنصوص عليها من الملوك أو البرلمانات.

معرفة القانون الطبيعي:

معرفة المرء بالقانون الطبيعي، مثل جميع المعارف، تبدأ بالتجرِبة، لكنها لا تنتهي هناك ولا تبقى حتى. التعرُّف هو نشاط، نشاط فكري بالتأكيد، إلَّا إنه نشاط. جميعنا مرَّت عليه تجرِبة التعرُّف، لكنَّ التعرُّف لا يعني مجرَّد أن تجرِّب، التعرُّف نشاط معقَّد وديناميكي، ودور التجرِبة في نشاط التعرُّف هو توفير البيانات التي من خلالها يعمل العقل المحقّق في سبيل تحقيق الفهم. النظرة المتعمِّقة هي نظرة متعمِّقة في البيانات، فهي كما بيَّنها الفيلسوف واللاهوتي برنارد لونرغان ببراعة بدعوة القرَّاء إلى ملاحظة العمليات الفكرية الاعتيادية لهم والتأمُّل فيها، ثمرة عملية ديناميكية ومتكاملة من التجرِبة والفهم والحكم١.

إذًا ما البيانات التي توفِّرها التجرِبة التي هي في أساس الأحكام العملية، أي الأفكار التي تشكِّل معرفة القانون الطبيعي؟ هي غايات الاحتمالات الجديرة بالاختيار، الاحتمالات التي بقدر ما توفِّر أسبابًا للعمل (أي أكثر من مجرَّد أسباب وسيلية)، فإننا ندركها بصفتها فرصًا.

في تجرِبتنا للصداقة الحقيقية -على سبيل المثال- نحن ندرك ما هو عادةً ممارسةٌ سهلة لما وصفه أرسطو بقوله «العقل العملي»؛ التصوُّر الواضح لامتلاك صديق أو أن تكون صديقًا. نحن نفهم أنَّ الصداقة أمر مرغوب فيه ليس لأسباب وسيلية فحسْب -بل إنَّ صداقة وسيلية بحتة لن تكون صداقة على الإطلاق- بل هي فوق كلِّ شيء صداقة من أجل الصداقة؛ لأننا ندرك التصوُّر الواضح لامتلاك صديق وأن تكون صديقًا، ونفهم أنَّ النقطة الرئيسية للصداقة هي الصداقة نفسها لا الأهداف الخارجة عن الصداقة التي يكون فيها نشاط الصداقة مجرَّد وسيلة، وعليه فإننا نحكم على نحو معقول بأنَّ الصداقة ذات قيمة في جوهرها. نحن نعرف أنَّ الصداقة تمثِّل جانبًا تأسيسيًّا وغير قابل للاختزال لرفاه الإنسان وتحقيق ذاته، وأنَّ مثل هذه الصداقة على وجه التحديد يقدِّم سببًا للعمل لا يتطلَّب لفهمه سببًا إضافيًّا أو أعمق، أو عاملًا تحفيزيًّا لا تؤدِّي فيه العقلانية دورًا أساسيًّا، خلافًا لأن تكون وسيلة.

نجد أنَّ الشيء نفسه متطابق إذا ما حوَّلنا تركزينا إلى تجرِبتنا لنشاط التعرُّف نفسه. في تجرِبتنا في العجب والفضول، في طرح الأسئلة ووضع الاستراتيجيات لتحصيل الإجابات الصحيحة، في تنفيذ تلك الاستراتيجيات بممارسة خطوط من التحقيق، لتحقيق الرؤى؛ نحن ندرك (من خلال ما هو -مرةً أخرى- لمعظم الناس في معظم الظروف ممارسةٌ هيِّنةٌ من العقل العملي) النقطةَ

الواضحةَ من البحث عن الحقيقة وإيجادها. نحن نفهم أنَّ المعرفة، على الرغم من أنها قد تكون ذات قيمة وسيلية هائلة؛ هي ذات قيمة في جوهرها أيضًا. أن تكون نبيهًا، مطّلعًا، رصين التفكير، صافي الذهن، يقظًا في التفكير والحكم؛ يعني أن تكون ثريًّا بشكل متأصِّل في بُعد رئيسي من حياة الإنسان. نحن نحكم بشكل معقول على نشاط التعرُّف -بعدها- ليكون حاجة إنسانية جوهرية (أو «أساسية»)، جانبًا تأسيسيًّا وغير قابل للاختزال لازدهارنا بصفتنا بشرًا. مثل الصداقة وعدد من أنواع النشاط الأخرى، تقدِّم المعرفة سببًا للاختيار والعمل لا يتطلَّب لفهمه سببًا إضافيًّا أو عميقًا أو مصدر تحفيز لا تؤدِّي فيه العقلانية دورًا أساسيًّا، خلافًا لأن تكون وسيلة.

معرفة القانون الطبيعي إذًا ليست فطرية، فليست تتأرجح خاليةً من التجرِبة أو البيانات التي توفِّرها التجرِبة. حتى عندما يمكن تحقيقها بسهولة، فإنَّ المعرفة العملية (أي معرفة القانون الطبيعي) تُعَدُّ إنجازًا. إنها ثمرة التبصُّرات في البيانات التي توفِّرها التجرِبة. البصيرة (المعرفة) بأنَّ الصداقة أو المعرفة في نفسها المحقِّقة لذات الإنسان هي جوهريًّا متجذِّرة أساسيًّا في تجرِبتنا الأولية من نشاطات الصداقة والتعرُّف. بعيدًا عن هذه الخبرات، لن يكون هناك أيُّ بيانات يمكن من خلالها للعقل العملي أن يتوصَّل إلى فهم التصوُّر الواضح (ومن ثَمَّ إلى قيمةٍ) للصداقة أو المعرفة، لن يكون هناك أيُّ بيانات يمكن من خلالها الحكم على هذه النشاطات بأنها تحقيق جوهري لشخص الإنسان، ومن ثَمَّ فهي غايات للمبادئ الأساسية للعقل العملي والقواعد الأساسية للقانون الطبيعي.

بطبيعة الحال، ليست كلُّ المعرفة العلمية هي -بالمعنى الدقيق للكلمة- معرفةً أخلاقية (أي معرفة القواعد الأخلاقية أو تطبيقاتها الصحيحة)، ولكن كلُّ المعرفة الأخلاقية هي معرفة عملية؛ فهي معرفة المبادئ لتوجيه العمل وإرشاده، أو تشمل ذلك بشكل رئيسي٢. إنَّ معرفة أهمِّ المبادئ العملية التي توجِّه العمل نحو حاجات الإنسان الرئيسية والبعد عن الحرمان منها، وإن لم تكن بالمعنى الدقيق للقواعد الأخلاقية؛ هي تأسيسية لتوليد هذه القواعد وتحديدها. هذا لأن القواعد الأخلاقية هي مبادئ ترشد أعمالنا بشكل متَّسق مع المبادئ العملية الرئيسية متكاملة التصوُّر. القواعد الأخلاقية هي مواصفات اتِّجاهية الجوانب المختلفة لرفاه الإنسان وتحقيق ذاته، تشكِّل مجتمعةً المَثَل الأعلى لازدهار الإنسان المتكامل. إذًا إذا كان المبدأ الأول للعقل العملي هو كما يقول توماس الأكويني، أنه «ينبغي فعل الخير والسعي نحوه، وينبغي

تجنُّب الشرّ»٣، فالمبدأ الأول للأخلاقية هو أنَّ «على المرء دائمًا أن يختار ويريد بطريقة تتَّسق مع إرادته نحو تحقيق إنساني متكامل»٤. وكما يُحدِّد المبدأ الأول للعقل العملي -كما بيَّن الأكويني بكلِّ وضوح- بتحديد الجوانب المختلفة غير القابلة للاختزال لرفاه الإنسان وتحقيق ذاته (أي الصداقة والمعرفة والتقدير الجمالي والأداء المهاري والدين وما إلى ذلك)، فإنَّ المبدأ الأول للأخلاق يُحدِّد أيضًا بتحديد قواعد السلوك التي ينطوي عليها حبٌّ مفتوح لحاجة الإنسان (أي خيرية الشخص الإنسان) إجمالًا.

القانون الطبيعي وحقوق الإنسان:

نظرية القانون الطبيعي هي عرض تأمُّلي حاسم للجوانب التأسيسية لرفاه الأشخاص وتحقيق ذاتهم والمجتمعات التي يشكِّلونها. تقترح هذه النظرية تحديد مبادئ العمل الصحيح -المبادئ الأخلاقية- محدِّدةً المبدأ الأول والأكثر عمومية للأخلاقية، أي إنه ينبغي على المرء أن يختار ويتصرَّف بطرق تتَّفق مع الإرادة نحو تحقيق إنساني متكامل للذات. من بين هذه المبادئ احترام حقوق يمتلكها الناس ببساطة بفضل إنسانيتهم، حقوق بصفتها مسألة عدالة، يتعيَّن على الآخرين احترامها، وليس على الحكومات أن تحترمها فقط، بل أيضًا أن تحميها إلى أقصى حدٍّ ممكن.

علماء القانون الطبيعي ممَّن هم على شاكلتي يفهمون تحقيق الذات الإنسانية -الحاجة الإنسانية- على أنه منوَّع. هناك الكثير من الأبعاد للرفاه الإنساني غير القابل للاختزال. وليس هذا لإنكار أنَّ الطبيعة الإنسانية محدودة، بل لتأكيد أنَّ طبيعتنا معقدة -على الرغم من أنها محدودة. نحن حيوانات لكن عقلانية، وحاجتنا التكاملية لا تشمل فقط رفاهنا الجسدي، بل أيضًا رفاهنا الفكري والأخلاقي والروحي. نحن أفراد، ولكنَّ الصداقة والاجتماعية جوانب تأسيسية لازدهارنا.

من خلال التأمُّل في الحاجات الأساسية للطبيعة الإنسانية، خاصَّة تلك التي تتعلَّق بشكل أساسي بالحياة الاجتماعية والسياسية؛ يقترح منظِّرو القانون الطبيعي التوصُّل إلى فهم سليم لمبادئ العدالة، التي من ضمنها تلك المبادئ التي نطلق عليها حقوق الإنسان. في ضوء الطريقة التي يفهم بها منظِّرو القانون الطبيعي الطبيعةَ الإنسانية والحاجةَ الإنسانية، ينبغي ألَّا يكون من المستغرب أن نعرف أنَّ منظِّري القانون الطبيعي عادةً ما يرفضون النزعة الفردية الصارمة،

وكذلك الجماعية. فالفردانية تُغفِل القيمة الجوهرية للاجتماعية الإنسانية، وتميل عن طريق الخطأ إلى رؤية البشر بشكل متناظر. فهي تخفق في حساب القيمة الجوهرية للصداقة والجوانب الأخرى للاجتماعية الإنسانية، مقلِّصةً جميع العلاقات إلى وسائل يتعاون فيها الشركاء بوجهات نظرهم من أجل تحقيق أهدافهم وغاياتهم الفردية بشكل أكمل وأكفأ. الجماعية -في الوقت نفسه- تُنقِص من كرامة البشر باستخدامهم وإخضاعهم هم ورفاههم لمصالح الوحدات الاجتماعية الأكبر؛ المجتمع والدولة والبلد والوطن والزعامَّة واليوتوبيا الشيوعية في المستقبل. للمنظِّرين الفردانيين والجماعيين كليهما، نظريات للعدالة وحقوق الإنسان، ولكنها -كما أراها- غير مقنعة إلى حدٍّ كبير، فهي متجذِّرة في سوء فهم هامٍّ للطبيعة البشرية والحاجة الإنسانية، إذ لا يستطيع كلاهما أن يُنصِفا مفهوم الشخص الإنسان، أي حيوان عقلاني موضع القيمة الجوهرية (ولذلك غاية في ذاته في ألَّا يحقُّ له أبدًا أن يعامل نفسه أو يعامله الآخرون على أنه مجرَّد وسيلة)، بل إنَّ رفاهه يشمل العلاقات مع الآخرين والعضوية في المجتمعات (بدءًا بالأسرة) التي يتمتَّع فيها -بصفتها مسألة عدالة- بالحقوق والمسؤوليات.

حقوق الإنسان توجد (أو تُكتسَب) إذا وجَّهتنا مبادئ العقل العملي إلى التصرُّف أو الامتناع عن التصرُّف بطرق معيَّنة من أجل احترام رفاه وكرامة الأشخاص الذين قد تتأثَّر مصالحهم المشروعة بما نفعله. أنا أؤمن بكلِّ تأكيد بوجود هذه المبادئ، إذ لا يمكن تجاوزها باعتبارات الفائدة، فهي على مستوًى عامٍّ جدًّا، توجِّهنا -كما جاء في عبارة إيمانويل كانت- إلى أن نتعامل مع البشر دائمًا بصفتهم غاياتٍ، وليس أبدًا بصفتهم وسائل فقط(١). عندما نبدأ في تحديد هذه القاعدة العامَّة، فإننا نحدِّد الواجبات الهامَّة السلبية، مثل واجب الامتناع عن استعباد الناس. وعلى الرغم من أننا لا نحتاج إلى أن ننظر إلى المسألة بمصطلح (الحقوق)، فإنه من المعقول تمامًا، وأعتقد أنه من المفيد، أن نتحدَّث عن حقٍّ ضدَّ أن تسترقَّ، وأن نتحدَّث عن الاسترقاق بوصفه

(١) معظم محاولات تأسيس حقوق الإنسان إمَّا أن تُسنِد مفهوم حقوق الإنسان إلى الطبيعة البشرية أو إلى طبيعة الإنسان الدينية. أمَّا الطبيعة البشرية فيقول المناصرون لهذه الرؤية إنَّ الإنسان يُولَد بهذه الحقوق متأصِّلةً فيه، وهذه الغريزة تسمح بالاتفاقات العالمية على حقوق معيَّنة. (للاطِّلاع على هذه الرؤية وتاريخها، انظر: (Morsink, J., 1999. Universal Declaration of Human Rights)، وأمَّا القول بالطبيعة الدينية فقد تبنَّاه رجال دين مسيحيون بطبيعة الحال. وفي الواقع، لا يمكن تأسيس أصول حقوق الإنسان إلَّا على أساس ديني، لأنه هو الذي يضمن ويتضمَّن تصوُّرًا أخلاقيًّا للإنسان والحياة. (رضا).

انتهاكًا لحقوق الإنسان. إنه حقٌّ نمتلكه ليس بفضل أننا أعضاء مجموعة عرقية أو جنسية أو فئوية أو إثنية معيَّنة، بل ببساطة بفضل إنسانيتنا٥. من هذا المنطلق، هي حقٌّ من حقوق الإنسان، ولكن هناك -بالإضافة إلى الواجبات السلبية وحقوقها المقابلة- بعض الواجبات الإيجابية، وهي أيضًا يمكن التعبير عنها ومناقشتها بلغة الحقوق، على الرغم من أننا هنا ينبغي أن نكون واضحين حول عن طريق مَن وكيف يُعطى حقٌّ معين.

يُقال في بعض الأحيان -على سبيل المثال- بأنَّ التعليم أو الرعاية الصحِّية حقٌّ من حقوق الإنسان. لا شكَّ أنه من المعقول أن نتكلَّم بهذه الطريقة، ولكن ما زال هناك الكثير ممَّا ينبغي قوله إذا ما أُرِيد بهذه أن تكون عبارة ذات مغزى. مَن الذي يفترض أن يقدِّم التعليم أو الرعاية الصحِّية؟ ولمن؟ لمَ ينبغي أن يكون هؤلاء الأشخاص أو المؤسَّسات هم مقدِّمي الخدمات؟ ما المكان الذي ينبغي أن يحتلَّه توفير التعليم والرعاية الصحِّية في قائمة الأولويات الاجتماعية والسياسية؟ هل من الأفضل أن توفِّر الحكوماتُ التعليمَ والرعايةَ الصحية في إطار النظُم الاجتماعية أو من قِبَل مقدِّمي الخدمات من القطاع الخاصِّ في الأسواق؟ تتجاوز هذه الأسئلة تطبيق المبادئ الأخلاقية، فهي تتطلَّب حكمًا حكيمًا في ضوء الظروف الطارئة التي يواجهها الناس في مجتمع معيَّن في وقت معيَّن. في كثير من الأحيان، ليس هناك إجابة واحدة صحيحة بشكل فريد، إذ يمكن أن تقود إجابة كلِّ سؤال إلى مزيد من الأسئلة، ويمكن أن تكون المشكلات معقَّدة للغاية، أكثر تعقيدًا من قضية الاسترقاق، متى ما يُحدَّد حقُّ أحد ما، فإنَّ عالميتها وشروط تطبيقها الأساسية تكون واضحة جدًّا. لكلِّ فرد حقٌّ أخلاقي في عدم الاستعباد، ولكلِّ أحد الْتزام كمسألة عدالة صارمة أن يكفَّ عن استعباد الآخرين، وعلى الحكومات الْتزام أخلاقي باحترام ذلك الحق وحمايته، وبصورة مماثلة إنفاذ الالتزام٦.

كرامة الإنسان:

فهم القانون الطبيعي لحقوق الإنسان مرتبط بسردية معيَّنة للكرامة الإنسانية. تحت ذلك التوصيف، فإنَّ القدرات البشرية الطبيعية للعقل والحرِّية أساسية لكرامة البشر (الكرامة المحمية بحقوق الإنسان). إنَّ الحاجات الأساسية للطبيعة البشرية هي حاجات مخلوق عقلاني، مخلوق سيطوِّر -ما لم يُمنَع- بشكل طبيعي ويمارس قدراته للقصد والحكم والاختيار. هذه القدرات مماثلةٌ لقدرات الإله -وإن كان بلا شكٍّ بشكل محدود. بل إنَّ هذه القدرات من وجهة النظر

اللاهوتية تشكِّل نقطة تشارُك معيَّنة -محدودة طبعًا، ولكن حقيقية- في القوَّة الإلهية. هذا هو ما يعنيه -كما أعتقد- تعليم الكتاب المقدَّس المحيِّر بشكل غير عادي، بأنَّ الرجل قد صُنِع في صورة الإله ومثاله نفسه. ولكن سواء كان المرء يعترف بسلطة الكتاب المقدَّس أو يؤمن بإله شخصي، فمن الصحيح أنَّ البشر يمتلكون قوَّة تُعزَى تقليديًّا إلى الألوهية -أي قوَّة الوكيل ليسبِّب ما لم يُكتَب للوكيل أن يسبِّبه[1].

هذه هي القوَّة على تصوُّر واقع أو حالة ممكنة لم توجد الآن بعد أو تُكتسَب، لتدرك النقطة الواضحة قيمة جلبها إلى حيِّز الوجود، ثم التصرُّف عن طريق الاختيار (وليس بمجرَّد الدافع أو الغريزة، كما قد يفعل حيوان بهيمي) ليجلبها إلى حيِّز الوجود. قد تتضمَّن تلك الحالة أيَّ شيء؛ من تنمية مهارة فكرية، إلى امتلاك عنصر معرفي، إلى إنشاء عمل فني أو تقدير نقدي له، إلى إقامة الشراكة الزوجية. وقد تكون أهمِّيته المعنوية أو الثقافية كبيرة، أو كما هو أكثر شيوعًا بكثير، ضئيلةً نسبيًّا. ما يهمُّ هنا هو أنه نتاج العقل والحرِّية البشرية، أنه ثمرة القصد والحكم والاختيار.

سؤال آخر سيطرح نفسه على ذهن أيِّ شخص يعترف بالشبه الإلهي لقدراتنا على العقلانية والحرِّية، التي هي بطبيعتها روحية غير مادِّية. السؤال هو هل يمكن أن توجد الكائنات القادرة على مثل هذه القُوى بعيدًا عن مصدر إلهي وأرضية لكينونتها؟ لذلك يجد المرء في التأكيد على هذه القُوى أرضيةً حاسمة لرفض المادِّية، ويميِّز أساس الانفتاح على/ وحتى جذور الحُجَّة للألوهية، ولكن سنتكلَّم أكثر عن هذه النقطة لاحقًا.

ماذا عن سلطة وجهة النظر هذه حول الطبيعة البشرية؛ حاجة الإنسان، وكرامته، وحقوقه؟ يهتمُّ منظِّرو القانون الطبيعي بالأسباب الواضحة التي توجِّه الناس نحو خِياراتهم وأفعالهم. نحن مهتمُّون بشكل خاصٍّ بالأسباب التي يمكن تحديدها دون الاستعانة بأيِّ سلطة غير سلطة العقل نفسها. هذا لا ينفي أنه من المعقول في كثير من الأحيان الاعتراف بسلطة دينية أو علمانية والخضوع لها (على سبيل المثال، سلطة قانونية) في تقرير ماذا تفعل وماذا لا تفعل. في الواقع،

---

(١) نقلت في كتابي (الإجماع الإنساني، المحدِّدات ومعايير الاحتجاج) نقولات كثيرة من متخصِّصين في مجالات شتَّى تدلِّل على وجود هذه العادة الإنسانية، عادة الالتجاء إلى إله معين، وأوضحت أنَّ الإيمان بالله ثابت في كلِّ المجتمعات البشرية المعروفة تاريخيًّا، والأهمُّ من ذلك أنني قدَّمت الأدلَّة المنطقية التي تجعل هذا الإجماع حُجَّة بنفسه على وجود الله. (رضا).

أسهم منظِّرو القانون الطبيعي بمساهمات مهمَّة في فهم لماذا وكيف يصبح الناس في بعض الأحيان ملزَمين أخلاقيًّا للخضوع لأنواع مختلفة من السلطة والاسترشاد بها في تصرُّفاتهم٧. ولكن حتى هنا، فإنَّ الاهتمام الخاصَّ بمنظِّري القانون الطبيعي هو أسباب الناس للاعتراف بمطالبات السلطة، وتكريمها. نحن ببساطة لا نستعين بالسلطة لتسويغ السلطة.

قد يتساءل المرء بعدها هل البشر في الواقع ليسوا عقلانيين في أيِّ شيء إلَّا في المعنى الوسيلي؟ هل يمكن أن نُدرك أيَّ أسباب واضحة للخِيارات والأفعال البشرية؟ يدرك الجميع أنَّ بعض الغايات أو الأغراض التي يُسعَى إليها من خلال الفعل البشري يمكن فهمها على الأقلِّ على أنها توفِّر وسائل لأهداف أخرى. على سبيل المثال، يعمل الناس ليكسبوا المال، وفعلهم لذلك عقلاني تمامًا. المال هو وسيلة قيِّمة لغايات كثيرة هامَّة، لا أحد يشكّ في قيمتها الوسيلية. السؤال هو: هل بعض الغايات أو الأغراض مفهومة على أنها توفِّر أكثر من مجرَّد أسباب وسيلية للعمل؟ هل هناك حاجات جوهرية ووسيلية؟ ينكر المشكِّكون أنَّ هناك غايات أو أغراضًا واضحة تُحدِث تأثيرًا محفِّزًا بشكل عقلاني. وعلى العكس من ذلك، يعتقد أصحاب نظرية القانون الطبيعي أنَّ الصداقة والمعرفة والتقدير الجمالي النقدي، وبعض الغايات أو الأغراض الأخرى؛ تتمتَّع بقيمة جوهرية، بأنها (اختيار جدير) بشكل مفهوم، وليس وسيلة لغايات أخرى بل غاية في حدِّ ذاتها، لا يمكن اختزالها، ولا يمكن تفسير جاذبيتها الواضحة على وجه الحصر؛ من حيث العاطفة، أو الشعور، أو الرغبة، أو غيرها من العوامل المحفِّزة غير العقلانية. هذه الحاجات البشرية الأساسية جوانب تأسيسية لرفاه الإنسان وإشباع الأشخاص والمجتمعات التي يشكِّلونها، وبذلك يوفِّرون أسس الأحكام الأخلاقية، حتى أحكامنا المتعلِّقة بالعدالة وحقوق الإنسان.

لا شكَّ أنَّ كثيرًا من الناس اليوم يتبنَّون عقائد فلسفية أو أيديولوجية تنكر القدرات البشرية التي أستمرُّ في القول بأنها في جوهر كرامة الإنسان. يتبنَّون وجهة نظر وسيلية بحتة، وبشكل أساسي غير معرفية للمنطق العملي (على سبيل المثال، وجهة نظر هيوم هي أنَّ العقل ليس أكثر من مجرَّد «عبودية للعواطف»٨، ويجادلون بأنَّ التجرِبة البشرية في التداوُل والحكم والاختيار وهمية. إنهم يصرُّون على أنَّ الغايات التي يسعى إليها الناس -مهما يكن- تأتي من عوامل تحفيزية غير عقلانية؛ مثل الشعور أو العاطفة أو الرغبة. «الأفكار هي الرغبات»، وقد علَّمهم

هوبز أن يفترضوا «كمستطلعين وجواسيس، أن يتمدَّدوا في الخارج ويجدوا طريقهم إلى الشيء المرغوب»٩. إنَّ الفعل المحفَّز عقلانيًّا بشكل فعلي أمر يستحيل على مخلوقات مثلنا. لا يوجد أكثر من مجرَّد أسباب وسيلية للعمل، ليس هناك حاجات بشرية أساسية.

إذا كان مؤيِّدو هذه النظرة اللامعرفية والذاتية للعمل البشري على حقّ، فسيبدو لي أنَّ فكرة الأخلاق بكاملها مجرَّد تمثيلية، وأنّ الكرامة البشرية أسطورة. لكنني لا أعتقد أنهم على حق، وفي واقع الأمر، حتى إنني لا أعتقد أنهم يستطيعون تقديم أيِّ تفسير لمعايير العقلانية التي يجب أن يستعينوا بها ليكونوا مقنعين في قضيتهم ضدَّ العقل والحرِّية، وهي قضية تُنكِر باستمرار أنَّ الناس قادرون على أكثر من مجرَّد عقلانية وسيلية وحرِّية حقيقية في الاختيار. لا أنكر أنَّ العاطفة تؤثِّر في الفعل البشري، فمن الواضح أنها تؤثِّر، وهي كذلك في مناسبات كثيرة تؤدِّي (هي أو غيرها من العوامل غير العقلانية) العمل الرئيسي في التحفيز. لكني أستمر في التأكيد على أنه يمكن أن يكون للناس -وهم لديهم غالبًا- أسباب أساسية لأفعالهم -وهي أسباب تقدِّمها غايات يرون أنها تحقِّق إشباعًا بشريًّا على وجه التحديد، هذه الغايات أيضًا تؤثِّر في التحفيز١٠.

النقص البشري والإخفاق الأخلاقي:

الآن، إذا كنت أنا ومنظِّرون آخرون في القانون الطبيعي على صواب في التأكيد على أنَّ العقل البشري يمكن أن يحدِّد حقوق الإنسان بصفتها أسبابًا حقيقية للالتزام تجاه الآخرين، كيف يمكننا أن نفسِّر أو نفهم الإخفاق على نطاق واسع للاعتراف بحقوق الإنسان والمبادئ الأخلاقية الأخرى واحترامها؟ إننا بصفتنا بشرًا حيواناتٌ عقلانية، إلَّا إننا مع ذلك حيوانات عقلانية بشكل ناقص؛ نحن عرضة لارتكاب أخطاء فكرية وأخلاقية، وقادرون على التصرُّف بشكل غير معقول على نحو فظيع -خاصَّةً عندما تعترضنا عواطف قوية تتعارض مع متطلَّبات المعقولية. للمسيحيين اسمٌ لهذا: الخطيئة(١)، واسم آخر: السقوط. إننا نعاني من ضعف في الإرادة وظلمة في الفكر، وحتى عندما نتبع ضمائرنا، كونَنا ملزمين بذلك أخلاقيًّا، فمن الممكن أن نخطئ، ومن الممكن أن نتَّخذ حكمًا وَفْقًا لضميرنا ويكون خاطئًا.

---

(١) للاطِّلاع على عرض لهذا المعتقد الرئيس للمسيحية وتفنيد له، انظر: (الخطيئة الأولى بين اليهودية والمسيحية والإسلام، دراسة مقارنة)، تأليف: أميمة الجلاهمة. (رضا).

يخفق الناس أحيانًا في الاعتراف بحقوق الإنسان واحترامها لأن لديهم دوافع ذاتية تجعلهم يفعلون ذلك. في معظم حالات الاستغلال -على سبيل المثال- يكون الإخفاق الأساسي أخلاقيًّا، وليس فكريًّا. مع أنَّ الإخفاق الفكري والأخلاقي في بعض الحالات يكون مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا. الأنانية، والتحيُّز، والحزبية، والغرور، والجشع، والشهوة، والإرادة السيئة، وغيرها من الانحرافات الأخلاقية؛ يمكن -بطرق قد تكون خفية أحيانًا- أن تعوق الأحكام الأخلاقية السليمة، حتى تلك المتعلِّقة بحقوق الإنسان. يمكن أن تُصاب الثقافات أو الثقافات الفرعية بأكملها بإخفاقات أخلاقية تجعل أعدادًا كبيرة من الناس عمياء نحو الحقائق المتعلِّقة بالعدالة وحقوق الإنسان، والأيديولوجيات المعادية لهذه الحقائق تكون دائمًا أسبابًا لهذه الإخفاقات وآثارًا لها. انظر في حالة الرِّقِّ في الجنوب الأمريكي ما قبل الحرب؛ كانت أيديولوجية التفوُّق الأبيض سببًا لعمى كثير من الناس عن شرِّ الرِّقّ، وأثرًا لاستغلال ضحاياه وتدهور حالهم.

القانون الطبيعي والإله:

لننتقل الآن إلى مسألة الإله والإيمان الديني في نظرية القانون الطبيعي. معظم منظِّري القانون الطبيعي، وليس كلُّهم، هم من المؤمنين. يؤمنون بأنَّ النظام الأخلاقي -مثلُه مثلُ أيِّ نظام آخر في التجرِبة البشرية- على ما هو عليه لأن الله قد خلقه وحافظ عليه على هذا النحو. وعند تفسير وضوح النظام المُبدَع، يستنتجون وجود ذكاء حرٍّ ومبدع -إله شخصي. وفي واقع الأمر، هم يجادلون عادةً بأنَّ حرِّية الاختيار الإلهية الخلَّاقة تُقدِّم التفسير الوحيد المرضي والنهائي لوجود المفاهيم التي يدركها البشر في كلِّ مجال من مجالات التحقيق.

لا ينكر منظِّرو القانون الطبيعي أنَّ الله يستطيع أن يكشف الحقائق الأخلاقية، ويعتقد معظمهم أنَّ الله قد اختار كشف الكثير من هذه الحقائق. لكنَّ منظِّري القانون الطبيعي يؤكِّدون أيضًا أنَّ الكثير من الحقائق الأخلاقية، حتى تلك التي كُشِف عنها، يمكن إدراكها أيضًا من خلال التفكير الأخلاقي، بغضِّ النظر عن الوحي. ويتَّفقون مع القدِّيس بولس في التأكيد على أنَّ هناك قانونًا «قد كُتِب على القلوب»، حتى على قلوب الوثنيين الذين لم يعرفوا ناموس

موسى، وهو قانون تكفي معرفته للمساءلة الأخلاقية(١). إذًا فإنَّ القواعد الأساسية ضدَّ القتل والسرقة، على الرغم من أنه قد كُشِف عنها في الوصايا العشر، يمكن معرفتها بغضِّ النظر عن الوحي الخاصِّ للإله١٢. يمكننا أن نعرف القانون الطبيعي، ونطابق سلوكنا لشروطه، بفضل قدراتنا البشرية الطبيعية على التداول، والحكم، والاختيار. إنَّ غياب مصدر إلهي للقانون الطبيعي سيكون أمرًا محيِّرًا، بالضبط كما أنَّ غياب مصدر إلهي لأيِّ نظام واضح آخر في التجرِبة البشرية سيكون أمرًا محيِّرًا. إنَّ حيرة الملحد قد تجعله يعيد النظر في فكرة أنه لا يوجد مصدر إلهي للنظام الذي نراه ونفهمه في الكون. إلَّا إنه من غير المحتمَل -كما أعتقد- أن يجعل المرء ينتهي إلى أنَّ إدراكنا خادع أو أنَّ فهمنا زائف، على الرغم من أنَّ ذلك ممكن منطقيًّا.

السؤال الذي ينشأ من هذا بعد ذلك: هل يمكن للقانون الطبيعي -بافتراض أنَّ هناك مبادئ طبيعية حقًّا- أن يوفِّر بعض المقاييس لأرضية أخلاقية وحتى سياسية مشتركة للأشخاص الذين لا يوافقون على وجود الله أو طبيعته ودوره في الشؤون الإنسانية؟ من وجهة نظري، أيُّ شخص يعترف بالقدرات البشرية للعقل والحرِّية، يمتلك أرضية جيِّدة لتأكيد الكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان الأساسية. وتبقى هذه الأسباب صالحة دون الحاجة إلى سؤال: «هل هناك مصدر إلهي للنظام الأخلاقي الذي نتعرَّف مبادئه من خلال التساؤل عمَّا يتعلَّق بالقانون الطبيعي والحقوق الطبيعية؟». أعتقد أنَّ الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال هي «نعم»، وأنه يجب أن نكون منفتحين على احتمالية أن يكون الله قد كشف عن نفسه بطرق تعزِّز وتكمِّل ما يمكن أن يُعرَف باسم العقل غير المُساعَد. لكننا لسنا بحاجة إلى الاتِّفاق على هذه الإجابة طالما اتَّفقنا على الحقائق التي تُنشئ السؤال -أي إنَّ البشر الذين يمتلكون قُوى العقل والحرِّية كالإله (لكنها مَهِيبة في حالة الإله)، يحملون كرامة عميقة تحميها حقوق أساسية معيَّنة.

(١) الصحيح أنَّ هناك حسًّا فطريًّا داخل كلِّ إنسان بالأصول أو القواعد الأخلاقية الكبرى، وأعلاها وجود الله وعبادته وحمده، لكنَّ هذا لا يعني ترتُّب حساب أو عقاب على هذا الشعور الغريزي، وهناك نصوص صريحة في القرآن الكريم استدلَّ بها أهل السنة على هذا الجزء الأخير، منها قوله تعالى: {وما كنا معذِّبين حتى نبعث رسولًا}، وقوله تعالى: {رسلًا مبشِّرين ومنذرين لئلَّا يكون للناس حُجَّة بعد الرسل}، وقوله تعالى: {وما كان ربُّك مهلك القرى حتى يبعث في أمِّها رسولًا يتلو عليهم آياتنا} وغير ذلك من الآيات؛ لأن ذلك الحسَّ الأخلاقي حسٌّ عامّ، يتعلَّق بالحقائق الأخلاقية الكبرى، لكن عند تطبيقه على التفاصيل الحياتية المعقَّدة يضعف أثره كثيرًا. والأهمُّ من ذلك أنَّ من السمات الرئيسية للفطرة الإنسانية: النسيان؛ فقد جبل الله عباده على التوحيد، لكن بمرور القرون أشرك كثير منهم. (رضا).

إذًا إذا كانت هناك مجموعة من المعايير الأخلاقية، التي من ضمنها معايير العدالة وحقوق الإنسان، ويمكن معرفتها عن طريق البحث والفهم والحكم العقلاني، حتى بغضِّ النظر عن أيِّ وحي خاصّ؛ فإنَّ قواعد القانون الطبيعي هذه يمكن أن توفِّر الأساس لفهم مشترك لحقوق الإنسان -وهو فهم يمكن تَشارُكه حتى في غياب أيِّ اتِّفاق ديني. ولا ينبغي بالتأكيد أن نتوقَّع توافقًا في الآراء؛ هناك متشكِّكون أخلاقيون ينكرون وجود حقائق أخلاقية، وهناك أتباع دينيون يرون أنَّ الحقائق الأخلاقية لا يمكن معرفتها بمعزل عن وحي الإله، وحتى بين أولئك الذين يؤمنون بالقانون الطبيعي، هناك اختلافات في الرأي حول محتواه الدقيق وآثاره على بعض القضايا؛ لذلك أعتقد أنَّ علينا مناقشة هذه القضايا ومناظرتها سواء بصفتها مسألة فلسفة مجرَّدة أو سياسة عملية.

تحدّيات لفلسفة القانون الطبيعي:

يُعتقَد في بعض الأحيان أنه من المخجل لفكر القانون الطبيعي الاعتقاد بأنَّ بعض الشخصيات العظيمة القديمة أو تلك التي من القرون الوسطى، في تقاليد القانون الطبيعي، قد أخفقت في إدراك حقوق الإنسان التي يؤكِّدها منظِّرو القانون الطبيعي المعاصر أو نفيها، بل حتى إنهم يَعُدُّونها أساسية. على سبيل المثال، حقُّ الإنسان الأساسي في الحرِّية الدينية، لم يُعترَف بهذا الحقِّ على نطاق واسع في الماضي، بل إنَّ بعض منظِّري القانون الطبيعي البارزين قد أنكروه. فقد اعتقدوا خطأً -كما أشار جون فينيس، الأستاذ في جامعة أوكسفورد- أنَّ التصوُّر الواسع للحرِّية في مسائل الإيمان تفترض سلفًا النسبية أو اللامبالاة الدينية، أو أنه يُستلزَم أن تكون الوعود الدينية غير أخلاقية أو غير ملزِمة، أو أنَّ المجتمعات الكنسية يجب أن تكون خاضعة للدولة١٣.

ومن المثير للاهتمام أنه عندما سجَّلت الكنيسة الكاثوليكية نفسها بقوَّة بصفتها داعمة للحقِّ في الحرِّية الدينية في كتاب كرامة الإنسان لمجلس الفاتيكان الثاني، قدَّمت حُجَّة وَفْقًا للقانون الطبيعي وأخرى من مصادر لاهوتية على وجه التحديد. تستند حُجَّة القانون الطبيعي للحرِّية الدينية إلى الْتزام كلِّ شخص بالسعي نحو الحقيقة فيما يتعلَّق بالمسائل الدينية، وأن يعيش وَفْقًا لأحكامه الضميرية١٤. هذا الالتزام متأصِّل في فكرة أنَّ الدين -الذي يُعَدُّ سعيًا حريصًا للضمير إلى الحقِّ فيما يتعلَّق بالمصادر النهائية للمعنى والقيمة- يُعَدُّ بعدًا حاسمًا لرفاه الإنسان

وإشباعه، وهو من بين الحاجات البشرية الأساسية التي توفِّر الحافز العقلاني لاختيارنا. ينشأ الحقُّ في الحرِّية الدينية من كرامة الإنسان بصفته باحثًا واعيًا عن الحقيقة.

حقوق إنسانية أخرى إلى جانب هذا الحقِّ تتعرَّض للإنكار والاعتداء من مختلِف الأوساط، وتُنتهَك بشكل روتيني في أنحاء مختلفة من العالم. يمكن أن يكون التسويغ الأيديولوجي لإنكارها وانتهاكها دينيًّا أو علمانيًّا. في بعض أجزاء العالم، تُنكَر الحرِّية الدينية وغيرها من حقوق الإنسان الأساسية باسم الحقيقة اللاهوتية، وفي أجزاء أخرى، تأتي التهديدات من أيديولوجيات علمانية. وحيثما تأخذ الأيديولوجيات العلمانية شكلًا ليبراليًّا، فإنَّ المطالبة بحقٍّ شامل للحكم الذاتي (أو نسخة فاسدة من الحقِّ الحقيقي حتى تُحترَم كرامته المتساوية) غالبًا ما تؤكِّد لتسويغ الاختيارات والأفعال والسياسات التي يعتقد منظِّرو القانون الطبيعي أنها غير عادلة وتؤدِّي إلى تقويض الصالح العامّ. إذا كانت نظرة القانون الطبيعي في هذه الأمور صحيحة، فعندئذ تكون الإخفاقات الأخلاقية مع الأخطاء الفكرية هي ما يدعم الأيديولوجيات التي تهدِّد حقوق الإنسان. من زاوية معيَّنة، تقع هذه الإخفاقات في قطبين متقابلين، ولكن من وجهة نظر القانون الطبيعي، يوجِّه أنصار الأيديولوجيات المتنافسة انتقادات صحيحة لبعضهم البعض. على سبيل المثال، يُدين الإسلاميون الراديكاليون بشدَّةٍ السماتِ المتحلِّلَةَ للثقافات التي تزدهر فيها أيديولوجية جيلِ الأنا: «إذا شعرت بلَذَّة في فعلها، فافعلها». وعلى الجانب الآخر، يَجْدُب الليبراليون الأيديولوجيون استعباد النساء وقمع المعارضين الدينيين حيث يسيطر الإسلام الأصولي.

يرى منظِّرو القانون الطبيعي الأمر بأنَّ التهديدات التي تتعرَّض لها كرامة الإنسان وحقوقه موجودة لأننا جميعًا، نحن البشرَ، عقلانيون بشكل ناقص وأخلاقيون بشكل ناقص. بعبارة مسيحية، نحن مخلوقات معرَّضة للسقوط، خُطَاة. في الوقت نفسه، لدينا أمل لأننا نمتلك حقًّا القدرات على المعقولية والفضيلة، أي إنَّ الحقيقة -التي من ضمنها الحقيقة الأخلاقية- متاحة لنا، وعندها روعتها الخاصَّة وجاذبيتها القوية. إننا لن نتمكَّن أبدًا، مع الأسف الشديد، من إدراك الحقيقة بالكامل أو بطريقة خالية تمامًا من الأخطاء، كما أننا لن نلتزم تمامًا بالحقائق الأخلاقية التي ندركها. ولكن مثلما أحرزنا تقدُّمًا في القضاء على شرِّ الرِّق، وإنهاء الفصل العرقي المسموح به قانونًا، والاعتراف بالحقِّ في الحرِّية الدينية، والابتعاد عن سياسات تحسين النسل التي كان يفضِّلها ذات يوم الكثير من الناس المحترمين؛ يأمل منظِّرو القانون الطبيعي أننا

قادرون على أن نحرز تقدُّمًا في مجالات أخرى، مثل حماية حياة الإنسان ضدَّ الإجهاضِ، والبحوثِ المدمِّرة للأجنَّة، والقتلِ الرحيم، وفي حماية ثقافة الزواج وتنشيطها، بدءًا من الحفاظ على الزواج بوصفه الاتِّحاد الزوجي للزوج والزوجة.

بطبيعة الحال، الأشخاص الذين يرفضون فهم القانون الطبيعي للكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان سيختلفون مع منظِّري القانون الطبيعي في المسائل المتعلِّقة بها يشكِّل تقدُّمًا وتراجُعًا. وسينظر الإسلاميون الراديكاليون إلى نوع الحرِّية الدينية التي يدافع عنها منظِّرو القانون الطبيعي على أنها ترخيص للهرطقة وعدم المسؤولية الدينية، وسيرون أفكار القانون الطبيعي مجرَّدَ شكل من أشكال الخطابة المتخلِّفة من العلمانية الليبرالية الغربية. وعلى العكس من ذلك، سينظر العلمانيون الليبراليون إلى أفكار القانون الطبيعي حول الإجهاض والجنس وغيرها من القضايا الأخلاقية الساخنة بوصفها تعصُّبًا وقمعًا -وهو شكل فلسفي من أشكال الأصولية الدينية. في النهاية، وعلى الرغم من ذلك، أفكار القانون الطبيعي -مثل الأفكار الإسلامية المتطرِّفة أو الليبرالية العلمانية- إمَّا أن تقف عن جدارة أو تقع عن جدارة، وأيُّ شخص يتساءل هل هي سليمة أو غير سليمة سيُضطرُّ إلى النظر في الحُجَج المقدَّمة في دعمها والحُجَج المضادَّة التي طوَّرها منتقدوها.

نظرية القانون الطبيعي (الجديدة):

حتى بين الناس الذين يُنظَر إليهم، أو الذين يَعُدُّون أنفسهم، مُنظِّرين في القانون الطبيعي؛ ثمَّة روايات متنافسة للقانون الطبيعي والحقوق الطبيعية. في كتابات متعدِّدة، ارتبطتُ بما يسمَّى في بعض الأحيان (النظرية الجديدة للقانون الطبيعي) لجيرمان غريسيز وجون فينيس. لكن هل هناك أيُّ شيء جديد حقًّا في نهجنا؟ هذا أمر مختَلَف فيه. إنَّ جوهر ما أقوله ويقوله جون فينيس وجيرمان غريسيز على مستوى النظرية الأخلاقية الأساسية، موجودٌ -على الأقلِّ ضمنيًّا- في كتابات أرسطو، وتوماس الأكويني، وغيرهم من المفكِّرين القدماء ومَن هم مِن القرون الوسطى وفي وقت مبكِّر من العصر الحديث. أصرَّ بعض المعلِّقين على أنَّ ما نقوله جديد بشكل أساسي (ومن وجهة نظر نقَّادنا ممَّن هم من داخل معسكر القانون الطبيعي، قد تشبَّثنا برأينا الخاطئ)؛ لأننا مصمِّمون على احترام التمييز بين الوصف والإرشاد، أي تجنُّب المغالطة (كما نراها) في اقتراح استنباط الأحكام المعيارية من منطلَقات واقعية محضة تصف الطبيعة البشرية. على سبيل المثال، سيكون من الخطأ استنتاج قيمة المعرفة من حقيقة أنَّ الكائنات البشرية فضولية

بشكل طبيعي وتحبُّ أن تعرف، لكننا سنكون هنا مخلصين للأفكار المنهجية وقيود الأكويني. فعلى عكس ما يُفترَض في بعض الأحيان، لقد أدرك أنَّ ما سيُطلق عليها فيما بعد (المغالطة الطبيعية) هي مغالطة حقًّا، وكان أكثر صرامةً في تجنُّبها من ديفيد هيوم، الذي يُعزى إليه أحيانًا (اكتشافه)١٥.

إذا كنَّا -واقفين على أكتاف أرسطو والأكويني- قد ساهمنا بشيء هامٍّ في تقاليد التنظير للقانون الطبيعي، فقد تأسَّس ذلك على عمل البروفيسور جريسز الذي يوضِّح كيف أنَّ (أنماط المسؤولية) تتبع -كأثر للتوجيه الكامل للمبادئ الأساسية للمنطق العملي- المبادئَ التي توجِّه الفعل البشري نحو الحاجات البشرية الأساسية، وتبعدها عن فقدانها. وأنماط المسؤولية متوسِّطة في عموميتها بين المبدأ الأول والمبدأ الأكثر عموميةً للأخلاق («ينبغي على المرء دائمًا أن يختار... بطريقة تنسجم مع الإرادة تجاه الإشباع الإنساني المتكامل») ومعايير أخلاقية محدَّدة بالكامل تحكم اختيارات معيَّنة. وتشمل الأساليب القاعدة الذهبية للإنصاف، ومبدأ بولين، الذي ينصُّ على أنَّ الأفعال التي هي في ذاتها شرِّيرة قد لا تُنجَز حتى من أجل النتائج الجيِّدة التي ستأتي من خلالها. تبدأ في تحديد ما يعنيه أن تتصرَّف (أو أن تخفق في أن تتصرَّف) بطرق تنسجم مع إرادةٍ موجَّهة بشكل إيجابي (أو -على الأقلِّ- بشكل غير سلبي) نحو رفاه جميع البشر في جميع النواحي التي يمكن أن يزدهر فيها الإنسان، لإنجاز إشباع إنساني متكامل.

إنَّ تفسيرنا لأنماط المسؤولية يساعد على توضيح الطرق التي تتشابه بها نظريات القانون الطبيعي وتختلف مع النماذج النفعية للأخلاق (وغيرها من النماذج العواقبية) من جهة، والنماذج الكانطية -أو (أخلاق الواجب)- من جهة أخرى. مثل النماذج النفعية، وعلى عكس النماذج الكانطية، فإنَّ نظريات القانون الطبيعي تهتمُّ بشكل أساسي برفاه الإنسان وإشباعه -وفي الواقع، مع تحديد المبادئ التي توجِّه اختيارنا نحو الحاجات البشرية الأساسية وبعيدًا عن فقدانها- بوصفها نقاط البداية في التأمُّل الأخلاقي.

على عكس النماذج النفعية، يفهمون الأشكال الأساسية للحاجة البشرية (كما يبحثون في الخِيارات عن الاختيار الهامِّ أخلاقيًّا) على أنها غير قابلة للقياس بطرق تجعل الاستراتيجيةَ النفعية، في محاولة اختيار الخِيار الذي سيحقِّق بشكل شامل وعلى المدى الطويل صافي أفضل نسبة من الفائدة مقابل الضرر، غيرَ منطقية (لا يهمُّ كيف فُهِم حُدِّد معنى (الفائدة) و(الضرر)).

مثل الكانطيين، يرفض منظِّرو القانون الطبيعي التفسيراتِ التجميعيةَ للأخلاق التي تَعُدُّ تحقيق نتائج جيِّدة بما فيه الكفاية، أو تجنُّب ما هو سيِّئ بما يكفي؛ مسوِّغًا للاختيارات التي تُستبعَد في الظروف العادية بتطبيق المبادئ الأخلاقية.

وعلى عكس الكانطيين، هم لا يعتقدون أنَّ المعايير الأخلاقية يمكن تحديدها وتسويغها بصرف النظر عن الاهتمام بالتوجيه الكامل لمبادئ المنطق العملي الذي يوجِّه الخِيار والفعل البشري نحو ما هو مشبع بشريًّا، وبعيدًا عمَّا يعارض رفاه الإنسان. لا يؤمن منظِّرو القانون الطبيعي بالقواعد الأخلاقية (أخلاق الواجب) البحتة. المنطق العملي هو التفكير في (الصحيح) و(الجيِّد)، وكلاهما مرتبطان. إنَّ محتوى الحاجة البشرية يشكِّل المعايير الأخلاقية، لأن هذه المعايير تستلزم الجوانب الأساسية لرفاه الإنسان وإشباعه بشكل متكامل.

تفترض مثلُ هذه النظرة إمكانيةَ الاختيار الحرّ، أي الخِيار الذي ليس منتجًا بحتًا من قُوى خارجية أو داخلية، بل عوامل محرِّكة غير عقلانية مثل الرغبة المحضة. لذا فإنَّ النظرية الكاملة للقانون الطبيعي ستشتمل على سرد لمبادئ المنطق العملي، التي من ضمنها المعايير الأخلاقية؛ كمبادئ للتوجيه العقلاني إلى الخِيارات الحرَّة والدفاع عن الاختيار الحرِّ بصفته إمكانية أصيلة. وهذا ينطوي على رفض للعقلانية الصارمة، والتي وَفْقًا لها يُنظَر إلى كلِّ الظواهر على أنها قد سُبِّبت، وهي تنظر إلى البشر -بعض البشر، وعلى الأقلِّ في بعض الأحيان- على أنهم قادرون على التسبُّب في الوقائع التي يجلبونها إلى الوجود لأسباب عن طريق الخِيارات الحرَّة. أما فيما يتعلَّق بالقانون الطبيعي للفعل البشري، فإنَّ الحرِّية والعقل متلازمان. إذا لم يكن الناس أحرارًا حقًا في الاختيار من بين الخِيارات -أحرارًا بمعنى أنه لا شيء سوى عملية الاختيار نفسها هي من يقرِّر الخِيار الذي يُختار- فلن يكون الفعل المحفَّز عقلانيًّا أمرًا ممكنًا. وعلى العكس، إذا لم يكن الفعل المحفَّز عقلانيًّا أمرًا ممكنًا، فإنَّ تجربة اختيارنا بشكل حرٍّ ستكون وهمية١٦.

هناك سمة أخرى من سمات القانون الطبيعي للفعل البشري التي يؤكِّدها منظِّرو القانون الطبيعي (الجديد)، وهي مجموعة الفروق بين أنماط مختلفة من الطوعية. نحن نفهم الأخلاق على أنها -أساسًا- مسألة استقامة في الإرادة. في الأحكام الأخلاقية السليمة والخِيارات والأفعال المستقيمة، تُوجَّه إرادة الوكيل بشكل إيجابي نحو الخير الإنساني المتصوَّر بشكل متكامل. في الاختيار والفعل، لا يسعى المرء إلى كلِّ حاجة بشرية -فهذا أمر غير ممكن- لكن يسعى كما يجب

على الأقلِّ إلى حاجة بشرية واحدة، وإذا كان المرء يختار ويتصرَّف بطريقة مستقيمة أخلاقيًّا، فيعني أنه يحترم الآخرين. مع ذلك، أليس من الواضح أنَّ للكثير من الاختيارات المستقيمة -أي اختيارات لغايات جيِّدة يُسعى إليها بوسائل جيِّدة أخلاقيًّا- بعض العواقب السيئة؟

على سبيل المثال، نعلم مع يقين معنوي أنه بالسماح للسائقين في الطرق السريعة بالقيادة بسرعة خمسة وستين ميلًا في الساعة على سبيل المثال، فإننا نسمح بنشوء ظرف يُقتَل فيه عدَّة آلاف من الأشخاص كلَّ عام في حوادث السيارات. أمّا وَفْقًا لفهم القانون الطبيعي للفعل البشري، هناك تمييز حقيقي، وأحيانًا أخلاقي، بين نية إلحاق الضرر بحاجة بشرية أساسية (ومن ثَمَّ إلى شخص، لأنَّ الحاجات البشرية ليست مجرَّد أفكار تجريدية، بل جوانب من رفاه البشر من الدم واللحم) وقبول الأضرار المتوقَّعة أثرًا جانبيًّا لخِيار مبرَّر أخلاقيًّا. على سبيل المثال، الرغبة في قتل شخص ما (سواءً بوصفها غايةً في حدِّ ذاتها أو وسيلةً لهدف آخر) تختلف عن قبول الموت أثرًا جانبيًّا (حتى لو كان حدوث تأثير جانبي متوقَّعًا بوضوح كما نتوقَّع وفاة سائقي الدراجات النارية والركَّاب على الطرق السريعة في حوادث عادية)١٧.

القانون الطبيعي والفضيلة الأخلاقية:

اسمحوا لي أن أختم بوجهة نظر واحدة أخرى أكَّدها منظِّرو القانون الطبيعي؛ أنه بخِياراتنا وأفعالنا لا نُغيِّر فقط حالات الأمور في العالم الخارجي لنا، بل نحدِّد ونشكِّل أيضًا أنفسنا (إلى الأفضل أو الأسوأ) أشخاصًا لهم شخصية معيَّنة١٨. إنَّ تمييز هذه الخاصية من التشكيل الذاتي أو (اللازم) للاختيار الهامِّ أخلاقيًّا يجعل التركيز على الفضائل بوصفها عاداتٍ وُلِدت من الاختيار المستقيم الذي يوجِّهنا ويُعِدُّنا لمزيد من الاختيار المستقيم -خاصَّةً في مواجهة الإغراءات التي تجعلنا نتصرَّف بشكل غير أخلاقي.

يسأل الناس أحيانًا: هل القانون الطبيعي يهتمُّ بالقواعد أو الفضائل؟ الإجابة من وجهة نظر نظرية القانون الطبيعي (الجديدة) هي أنها تهتمُّ بكليهما. تحدِّد النظرية الكاملة للقانون الطبيعي معاييرَ التمييز بين الصواب والخطأ، إضافةً إلى العادات والسمات الشخصية التي تُعِدُّ رعايتُها الناسَ للاختيار بما يتَّفق مع المعايير، ومن ثَمَّ تنسجم مع ما يمكن أن نسمِّيه، إذا ما استعرنا عبارةً من كانط، الإرادةَ الطيبة -إرادةً نحو إشباع بشري متكامل.

(٩)
لماذا الحقائق الأخلاقية مهمّة؟

تتمثَّل الْتزامات القانون والحكومة وغاياتها في حماية الصحَّة العامَّة والسلامة والأخلاق، وتعزيز الرفاهية العامَّة -التي من ضمنها حماية حقوق الناس الأساسية والحرِّيات الأساسية. للَّحظة الأولى، يبدو أنَّ هذه الصيغة الكلاسيكية (أو المزيج من الصيغ الكلاسيكية) تمنح سلطات واسعة وشاملة للسلطة العامَّة، لكن في الحقيقة، تتطلَّب الرفاهية العامَّة (الصالح العامُّ) أن تكون الحكومة محدودة. إنَّ مسؤولية الحكومة أساسية عندما تتضمَّن الدفاع عن الأمَّة ضدَّ الهجوم والتخريب، وحماية الناس من الاعتداءات الجسدية وأشكال النهب الأخرى المختلفة، والحفاظ على النظام العامّ. وفي أشياء أخرى يكون دورها ثانويًّا: كدعم عمل الأسر والمجتمعات الدينية وغيرها من مؤسَّسات المجتمع المدني التي تتحمَّل العبء الأساسي في تكوين مواطنين مستقيمين ومحترمين والاهتمام بالمحتاجين، وتشجيع الناس على الوفاء بمسؤولياتهم تجاه بعضهم البعض، وتثبيطهم عن إيذاء أنفسهم أو الآخرين.

إنَّ الاحترام الحكومي للحرِّية الفردية واستقلال مجالات السلطة غير الحكومية هو إذًا شرط للأخلاق السياسية. يجب على الحكومة ألَّا تحاول إدارة حياة الناس أو اغتصاب أدوارِ الأسر والهيئات الدينية وغيرها من المجتمعات الموثوقة المشكِّلة للثقافة والشخصية، ومسؤولياتِها. إنَّ اغتصاب السلطة العادلة للأسر والمجتمعات الدينية وغيرها من المؤسَّسات هو فعل غير عادل من حيث المبدأ، وكثيرًا ما يكون خطيرًا، كما أنَّ سجلَّ الحكومة الكبيرة في القرن العشرين -حتى عندما لم تتحوَّل إلى نظام شمولي شرِّير- يُظهِر أنه لا يُحدِث إلَّا تأثيرًا جيِّدًا ضئيلًا على المدى الطويل، وكثيرًا ما تَضُرُّ مَن تسعى إلى مساعدتهم.

إنَّ الحكومة المحدودة هي مبدأ أساسي في الليبرالية الكلاسيكية -ليبرالية أشخاص مثل ماديسون وتوكفيل- على الرغم من أنها تُعَدُّ اليوم نموذجًا محافظًا. على أيِّ حال، لا يحتاج مَن يؤمن بالحكومة المحدودة إلى أن يؤمن بالليبرالية (التحرُّرية). ويبدو لي أنَّ الموقف التحرُّري الصارم يذهب

بعيدًا في حرمان الحكومة حتى من مجرَّد دورها الثانوي. إنه يقلِّل من أهمِّية الحفاظ على بيئة أخلاقية صحِّية إلى حدٍّ معقول، وخاصَّةً فيما يتعلَّق بتربية الأطفال، ويفتقد الدور الشرعي للحكومة في دعم المؤسَّسات غير الحكومية التي تتحمَّل العبء الرئيسي المتمثِّل في مساعدة المحتاجين.

مع ذلك، فإنَّ التحرُّرية تستجيب لبعض الحقائق عن الحكومة الكبيرة، لا سيَّما في البيروقراطية الحكومية والأبعاد الإدارية. لا يمكن للحرِّية الاقتصادية أن تضمن الحرِّية السياسية والاستقلال العادل لمؤسَّسات المجتمع المدني، ولكن في غياب الحرِّية الاقتصادية، نادرًا ما تكون حرِّياتٌ شخصية ومؤسَّسية أخرى آمنةً. علاوةً على ذلك، فإنَّ تركيز القوَّة الاقتصادية في أيدي الحكومة هو أمر ينبغي أنَّ كلَّ صديق حقيقي للحرِّيات المدنية قد تعلَّم الآن أن يخاف منه.

هناك حقيقة أكثر عمقًا -تتجاوز الاقتصاد- ويستجيب لها الليبرتارية تقول بأنَّ القانون والحكومة موجودان لحماية البشر وضمان رفاههم، وليس العكس كما تفترض الأشكال الشيوعية وغيرها ذات الأيديولوجية الجماعية. إنَّ الأفراد ليسوا تروسًا في عجلة اجتماعية، وإنَّ القواعد الصارمة للعدالة السياسية لا تسمح بمعاملة الأشخاص بوصفهم مجرَّد عبيد أو أدوات للدولة، وتستثني هذه المعايير، بشكل متساوٍ، التضحية بكرامة الأشخاص وحقوقهم من أجل بعض (الصالح العامِّ الأكبر) المفترَض.

ما هو الحقيقي؟

من الخطأ الفادح أن نفترض أنَّ مبدأ الحكومة المحدودة متجذِّر في إنكار الحقيقة الأخلاقية، أو أنه متطلَّب مفترِض على الحكومات الامتناعَ عن التصرُّف على أساس الأحكام حول الحقيقة الأخلاقية. إنَّ الْتزامنا بالحكومة المحدودة هو في حدِّ ذاته ثمرة قناعة أخلاقية، وهو إيمان يقوم بشكل جازم على حقائق أعلنها مؤسِّسو دولتنا حقائقَ بَدَهِيَّةً: تحديدًا «بأنَّ كلَّ الرجال قد خُلِقوا سواسيةً، وأنَّ خالقهم قد منحهم حقوقًا معيَّنة غير قابلة للنزع، من بينها الحياة، والحرِّية، والسعي إلى تحقيق السعادة».

الأساس هو الافتراض بأنَّ كلَّ إنسان يمتلك كرامة عميقة ومتأصِّلة ومتساوية ببساطة بحكم طبيعته مخلوقًا عقلانيًّا، أي مخلوقًا يملك، وإن كان في قدر محدود (وفي حالة بعض البشر، في شكل جذر أو شكل أولي)، العقلَ والحرِّية، وهي قُوًى تجعل هذه الظاهرة البشرية أمرًا ممكنًا

مثل التحقيق الفكري، والتقدير الجمالي، واحترام الذات والآخرين، والصداقة، والحب. هذه الحقيقة العظيمة للقانون الطبيعي، والتي هي في صميم نظامنا الحضاري والمدني، لها تعبيرها اللاهوتي الخاصُّ في تعليم الكتاب المقدَّس، بأنَّ الإنسان -على عكس الحيوانات البهيمية- قد صُنِع في صورة الإله الخالق والحاكم للكون.

إنَّ من الأهمِّية بمكان أن نتذكَّر هذه الحقيقة العظيمة. يجب علينا ألَّا نتبنَّى فهمًا براغماتيًّا أو نتحدَّث فقط عن اعتبارات عملية في معالجة القضايا الملحَّة في عصرنا. لا يمكن أن يعزِّز المواقفَ السليمة ويدافع عنها المواطنون ورجال الدولة غيرُ المستعدِّين لإشراك الحُجَج الأخلاقية أو غير القادرين على ذلك. لهذا السبب، ينبغي لنا، في رأيي، أن نعيد تكريس أنفسنا لفهم الحُجَّة الأخلاقية لحرمة الحياة البشرية في جميع المراحل والظروف، وكرامة الزواج بوصفه الاتِّحاد الزوجي لرجل واحد وامرأة واحدة، وإبراز هذه الحُجَّة.

أرجو ألَّا تسيئوا فهمي، أنا لا أقول إنه ينبغي أو حتى يمكن ترك الاعتبارات العملية خارج الحُجَّة. في الفهم الصحيح للأخلاق، لا تكون الاعتبارات العملية (مجرَّد) اعتبارات عملية. على سبيل المثال، تشمل القضية الأخلاقية لإصلاح قوانين الطلاق أحاديِّ الجانب الإشارةَ إلى الآثار الاجتماعية المدمِّرة، والمسبِّبة للفقر، والتي تروِّج الجريمة، من جرَّاء انهيار ثقافة الزواج الصحِّية ودور الطلاق أحاديِّ الجانب في المساهمة في هذا الانهيار. تتضمَّن الحُجَّة الأخلاقية لاستعادة الحماية القانونية للذين لم يولدوا بعد، الإشارةَ إلى الآثار النفسية السلبية، وفي بعض الحالات، الآثار الجسدية للإجهاض على الكثير من النساء اللواتي خضعن لهذا الإجراء. ينبغي أن تكون مهمَّتنا فهم الحقيقة الأخلاقية والتحدُّث بها طول الوقت. سيخبرنا البراغماتيون على نحو محض بأنَّ الجمهور قد مضى بعيدًا في النسبية الأخلاقية أو الانحراف الأخلاقي عن أن يمكن الوصول إليه بالحُجَّة الأخلاقية. لكن ينبغي علينا أن نؤمن بأنَّ الحقيقة قوية مضيئة، وإذا شهدنا بالحقيقة حول الزواج وحرمة الحياة البشرية على سبيل المثال -بمحبة، ومدنية، ولكن أيضًا في حماسة وإصرار- وإذا كرَّمنا الحقيقة في تقديم مواقفنا؛ فإنَّ الكثير من مواطنينا الذين هم الآن على الجانب الآخر من هذه القضايا سيأتون.

الصَّدْع بالحقيقة يخيف بعض الناس اليوم. يعتقدون بوضوح أنَّ الأشخاص الذين يزعمون أنهم يعرفون الحقيقة حول أيِّ شيء -خاصَّةً حول المسائل الأخلاقية- هم من الأصوليين،

والشموليين المحتملين. لكن، كما أوضح بصبر الأستاذ في كلية أمهرست، هادلي آركس، فالذين على الجانب الآخر من النقاشات العظيمة حول القضايا الاجتماعية مثل الإجهاض والزواج، يُبرِزون دعاوى عن الحقيقة -دعاوى عن الحقيقة الأخلاقية- طَوال الوقت. ويؤكِّدون مواقفهم بثقةٍ لا تقلُّ وشكٍّ لا يزيد على ما يراه المرء في دعوة المدافعين عن حقِّ الحياة ودعوة المدافعين عن الزواج الزوجي بين رجل وامرأة. يعلنون أنَّ لدى المرأة حقًّا أساسيًّا في الإجهاض، ويؤكِّدون أنَّ «الحبَّ يصنع أسرة»، ويقدِّمون دعاوى أخلاقية أخرى شديدة ومثيرة للجدل. لا يُصبح السؤال إذًا هل هناك حقائق حول أمور مثل أخلاقية الإجهاض وطبيعة الزواج، بل يكون السؤال في كلِّ حالة هو: ما هو الحقيقي؟

إنَّ ما هو حقيقي على نحو مركزي وحاسم فيما يتعلَّق بالأجنَّة البشرية هو أنهم أفراد أحياء من من أفراد النوع البشري هومو سابينس -أي أفراد في الأسرة البشرية- في المراحل الأولى من نموِّهم الطبيعي. كلُّ واحد منَّا كان في البداية جنينًا، تمامًا كما كان كلُّ واحد منا أيضًا مراهقًا وطفلًا ورضيعًا، وتطوَّر كلٌّ منَّا من جنين إلى مراحل الرضيع والطفل والمراهق وحتى مرحلة البلوغ، بتمايزه ووحدته وهُويته سليمةً تمامًا. ومثلما يؤكِّد علم الأجنَّة الحديث بشكل لا يدع أيَّ مجال للشكّ، نحن لم نكن قطُّ أجزاءً من أمَّهاتنا؛ لقد كنا، منذ البداية، كائنات حيوية كاملة وذاتية التكامل، تطوَّرت إلى مرحلة النضج من خلال عملية تدريجية، بلا فجوات، وموجَّهة بشكل ذاتي. مبدَؤنا الأساسي للكرامة العميقة والمتأصِّلة والمتساوية لكلِّ إنسان يتطلَّب منَّا احترام جميع أفراد الأسرة البشرية وحمايتهم، بغضِّ النظر عن العمر والحجم والموقع ومرحلة التطوُّر وحالة التبعية، فضلًا عن العرق والجنس والإثنية (الانتماء العرقي). استبعاد أيِّ شخص من حماية القانون يعني معاملته بشكل غير عادل.

وهكذا يبدو لي أنَّ العدالة تتطلَّب معارضة حازمة لقتل الأجنَّة البشرية لإجراء البحوث الطبِّية الحيوية والإجهاض الاختياري. إذا كنَّا سنفعل للآخرين ما سيفعلونه لنا، فسنصرُّ عندئذ على أن يحترم القانون والسياسة العامَّة حياةَ كلِّ فرد من أفراد الأسرة البشرية، حتى الذين يعيشون على ما أطلق عليه الراحل بول رامسي: هامشَ الحياة؛ الذين لم يولدوا بعد، والمعاقين بشدَّة، والضعفاء، والمسنِّين.

بلا شكّ، السياسة هي فنُّ الممكن. وكما ذكَّرنا فريدريك دوغلاس في تحيَّته التي كتبها في لينكولن، فإنَّ الرأي العامَّ والقيود الأخرى تحدُّ في بعض الأحيان ممَّا يمكن فعله في الوقت الراهن للتقدُّم في أيِّ قضية عادلة. استقرَّت الحركة المؤيِّدة لحقِّ الحياة في السنوات الأخيرة على استراتيجية تدريجية لحماية حياة الإنسان الوليدة. طالما أنَّ التدرُّجية ليست تعبيرًا لطيفًا عن الاستسلام أو الإهمال، فيمكن أن تكون محترَمة تمامًا. لقد أُنقِذت الكثير من الأرواح، ويمكن إنقاذ الكثير من الأرواح الأخرى، من خلال القوانين التي تمنع التمويل العامَّ للإجهاض؛ أن يتطلَّب موافقةَ الوالدين أو على الأقلِّ إخطارًا بالإجهاض الذي سيُجرَى على القاصرين، وأن تُزوَّد النساء اللواتي يفكِّرن في الإجهاض بالكامل بالمعلومات الوقائعية المتعلِّقة بتطوُّر الجنين والعواقب المحتملة على الصحَّة البدنية والعقلية عند الخضوع للإجهاض، ومنع الإجهاض المتأخِّر ولا سيَّما أساليب الإجهاض الشنيعة، مثل الإجهاض الجزئي، وحظر إنتاج البشر عن طريق الاستنساخ أو طرق أخرى لأغراض البحث التي يُدمَّرون فيها في المراحل الجنينية. وعلاوةً على ذلك، قد يكون من القيِّم وضع المقدِّمات المنطقية في القانون التي يطالب منطقها في النهاية بالاحترام التامِّ لجميع أعضاء الأسرة البشرية، حتى عندما تبدو تلك المقدِّمات متواضعة.

ما هو الزواج؟

لنتقل إلى السؤال الأخلاقي العظيم الآخر الذي نواجهه اليوم: ما الزواج؟ تتعرَّض مؤسَّسة الزواج في ثقافتنا للهجوم، لكنها لم تضِعْ بعد. لقد أحدثت التشريعات والسياسات السيئة الكثير من الضرر الذي كان دائمًا باسم الإصلاح، هذا التشريع وتلك السياسة نفسهما في حاجة إلى الإصلاح اليوم.

إذا أردنا استعادة مؤسَّسة الزواج وتأمينها، فإنَّ علينا أن نستعيد الفهم السليم لماهية الزواج، ولماذا يكون في المصلحة العامَّة للقانون والسياسة أن تدركه وتدعمه. الزواج شكل من أشكال الشراكة قبل السياسية -ما يمكننا تسميته بالمؤسَّسة الطبيعية- لم تنشأ عن طريق القانون، على الرغم من أنَّ القانون يعترف بها وينظِّمها في كلِّ ثقافة، ولا يُتعامَل معه على أنه مسألة خاصَّة بحتة في أيِّ مكان.

بعض ممَّن هم على قناعة بالفكرة التحرُّرية التي تقول إنَّ من الممكن أن يُخصخَص الزواج، وآخرون غيرهم، يتساءلون هل ذلك هو الحلُّ الأفضل تجاه الجدل القائم حول زواج المثليين. أنا أفهم لماذا يأخذ شخص ما هذه الفكرة في الحسبان، إلَّا إنها تبدو لي قرارًا سيئًا. هناك سبب يجعل

كلَّ الثقافات تعامل الزواج بوصفه مسألة شأن عامٍّ، حتى إنها تعترف به في القانون وتنظِّمه. إنَّ الأسرة هي الوَحدة الأساسية للمجتمع، والحكومات تعتمد على الأسر لإنتاج شيء تحتاج هي إليه، وهو ما لا يمكنها أن تنتجه من تلقاء نفسها؛ أناسٍ محترَمين ومستقيمين، يكونون مواطنين صادقين ومحترِمين للقانون وتُهمُّهم خدمة الشأن العامّ. والزواج هو الأساس الذي لا غنى عنه للأسرة، وعلى الرغم من أنَّ جميع الزيجات في جميع الثقافات تعاني من عيوب، فإنَّ الأطفال يزدهرون في بيئة يجدون فيها الحبَّ والرعاية من الأمِّ والأب كليهما، ومن الحبِّ الملتزِم والحصري بين والديهم لبعضهم البعض.

ينبغي على أيِّ شخص يؤمن بمفهوم الحكومة المحدودة أن يساند بقوَّة الدعم الحكومي للأسرة. هل يبدو هذا متناقضًا؟ إنَّه في ظلِّ غياب ثقافة زواج قوية، تخفق الأسر في التكوُّن، وعندما تتشكَّل فغالبًا ما تكون غير مستقرَّة. يصبح غياب الآباء مشكلة خطيرة، وتصبح الولادات خارج إطار الزواج شائعة، ويتبع ذلك سلسلة من الأمراض الاجتماعية. ومع إخفاق الأسر في أداء وظائفها الصحِّية والتعليمية والرفاهية، يزداد الطلب على الحكومة، سواء كانت في شكل مراقبة أكبر للشرطة أو في شكل مزود للخدمات الاجتماعية الأخرى. تُخلَق البيروقراطيات، وتتوسَّع حتمًا -بل إنها تصبح جماعات ضغط قويةً في حفاظها على نفسها وتوسُّعها. إنَّ الجميع يعاني، ومعاناة الأفقر والأضعف هي الأكبر.

إنَّ الحُجَج العملية أو البراغماتية شرعية وهامَّة، لكنَّ الدفاع الفعَّال عن الزواج ضدَّ الهجوم الحالي سيتطلَّب فهم الزواج بوصفه حقيقة أخلاقية. هناك عدد قليل جدًّا من السياسيين المؤيِّدين للزواج الذين يرغبون في الكلام عمَّا هو الزواج حقًّا، وهذا يمنح مَن يريدون إلغاء التصوُّر الزوجي للزواج ميزةً هامَّة في النقاش العامّ، ويدقُّون بخطابهم مقولتهم: «الحبُّ يصنع أسرة»، ويتساءلون كيف سيتعرَّض زواج أيِّ شخص للتهديد إذا سُمِح أيضًا للشركاء من الجنس نفسه المجاورين لهم بالزواج.

يتَّفق الجميع على أنَّ الزواج -بغضِّ النظر عن ماهيته أو عمله- علاقةٌ يتَّحد فيها الأشخاص، لكن ماذا يعني الأشخاص؟ وكيف يمكن أن يتَّحد اثنان أو أكثر منهم؟ وَفْقًا للرأي الكامن في أيديولوجية التحرُّر الجنسي، يُفهَم الشخص بوصفه الجانب الواعي والراغب من النفس، وبذلك يكون الشخص عندهم، يسكن جسدًا. لكنَّ هذا الجسد يُنظَر إليه (ضمنًا فقط

في كثير من الأحيان) على أنه جزء دون الشخص من الإنسان، بدلًا من كونه جزءًا من الواقع الشخصي للإنسان الذي هو جسده. ويُنظَر إلى الجسد على أنه خادم مصالح الجانب الواعي، والراغب في النفس بعمله أداةً يُنتِج من خلالها الفرد، أو يشارك في تجارِب وخبرات مُرْضية وأخرى مرغوبة، ويحقِّق الأهداف والغايات المختلفة.

عند الذين يقبلون بشكل رسمي أو غير رسمي هذا الفهم لماهية الكائن البشري، فإنَّ الوَحدة الشخصية لا يمكن تحقيقها من خلال اتِّحاد جسدي، وإنما يتوحَّد الأشخاص بتوحُّدهم عاطفيًّا (أو كما يقول أهل طائفة دينية معيَّنة: روحيًّا). وإذا كان هذا صحيحًا، فإنه يعني أنَّ بإمكان الأشخاص من الجنس نفسه أن يتَّحدوا ويتبادلوا الخبرات الجنسية معًا، التي يفترضون أنها ستعزِّز اتِّحادهم الشخصي بتمكينهم من التعبير عن عاطفتهم، ومشاركة المتعة الجنسية الشديدة والفريدة من نوعها، والشعور بمزيد من الشدَّة من لعبهم الجنسي.

إنَّ النظرة البديلة إلى ماهية الأشخاص هي تلك التي تتجسَّد في القانون التاريخي للزواج لدينا، وما أشارت إليه إشعياء برلين ذات مرَّة على أنه التقليد المركزي للفكر الغربي. وَفْقًا لوجهة النظر هذه، فإنَّ البشر ليسوا أشخاصًا غير جسديين يسكنون أجسادًا غير شخصية ويستخدمونها. إنَّ الجسد ليس مجرَّد أداة لإثارة الرضا في سبيل الجانب الواعي والراغب في النفس، بل الإنسان وَحدة ديناميكية من الجسد والعقل والروح، والجسد -بعيدًا عن كونه أداة- هو جزء جوهري من الواقع الشخصي للإنسان.

وهكذا، فإنَّ الاتِّحاد الجسدي هو اتِّحاد شخصي، ويقوم الاتِّحاد الشخصي الشامل -الاتِّحاد الزوجي- على اتِّحاد جسدي. الفريد في الزواج هو أنه مشاركة حقيقية شاملة للحياة، تقوم على الاتِّحاد الجسدي الذي أصبح ممكنًا بشكل فريد من خلال التكامل الجنسي بين الرجل والمرأة -الذي يجعل من الممكن أن يصبح اثنان من البشر، بلغة الكتاب المقدس، «جسدًا واحدًا». ومن أجل أن يكون هذا الاتِّحاد من الجسد الواحد هو الأساس لعلاقة، يكون مفهومًا فيها الْتزام شخصين ببعضهما البعض في تعهُّد بالديمومة والزواج الأحادي والإخلاص.

إذًا، كيف ينبغي أن نفهم ماهية الزواج؟ الزواج بوصفه ليس مجرَّد اتفاقية قانونية أو قطعة أثرية ثقافية، هو شراكة الجسد الواحد من الأشخاص التي تُحقَّق عن طريق الأفعال الإنجابية

من حيث النوع، سواء كانت ذات تأثير إنجابي أم لا. إنه حاجة بشرية جوهرية، ولأنه بالضبط كذلك، فهو يقدِّم أكثر من سبب وسيلي في الاختيار والعمل.

إنَّ الاتِّحاد الجسدي للزوجين في الأفعال الزوجية هو المصفوفة البيولوجية لزواجهم بوصفه مشاركةً شاملة ومتعدِّدة المستويات للحياة: أي علاقةً توحِّد الزوجين على جميع مستويات كِيانهما. وهو موجَّه بشكل طبيعي نحو حاجة الإنجاب (وهو في الواقع فريد من نوعه في رعاية الأطفال وتعليمهم)، وكذلك إلى صالح الوَحدة الزوجية. وفي الوقت نفسه، هو ليس مجرَّد حاجة وسيلية الغرض منها توليد الأطفال وتربيتهم. الزواج، الذي هو اتِّحاد الجسد الواحد، ذو قيمة جوهرية.

لتفهمَ كيف يمكن أن يكون الزواج، من ناحية، الذي هو لأجل توليد الأطفال وتربيتهم هو كمال الزواج وليس مجرَّد شيء عرضي له، ومن ناحية أخرى، أنَّ الزواج ليس مجرَّد وسيلة لحاجة توليد الأطفال وتربيتهم؛ سيكون من المهم أن تعرف أنَّ الحاجات الإنجابية والوَحدوية للزواج مرتبطة ببعضها البعض. إنَّ وحدة الأزواج ذات الجسد الواحد ممكنة لأن البشر (مثل الثدييات الأخرى) من الذكور والإناث، عن طريق التزاوج، يتَّحدون عضويًا، ويشكِّلون مبدأً إنجابيًّا واحدًا.

من الحقائق البيولوجية البسيطة أنَّ التكاثر هو وظيفة واحدة، ومع ذلك لا يقوم به فرد واحد من الذكور أو الإناث، بل ذكر وأنثى بصفتهما زوجًا متزاوجًا. لذا فيما يتعلَّق بالتكاثر، وإن لم يكن يتعلَّق بأنشطة أخرى (مثل الحركة أو الهضم)، فإنَّ الزوج المتزاوج هو كائن حيوي واحد؛ يشكِّل الشركاء مبدأً إنجابيًّا واحدًا: يصيرون جسدًا واحدًا. يودُّ بعض الناس بشدَّة أن ينكروا هذا، لكن تأمَّلْ في هذه التجرِبة الفكرية: تخيَّلْ نوعَ كائن جسدي عقلاني لا يتكاثر عن طريق التزاوج، بل ببعض الأداء الفردي، وتخيَّلْ أنَّ الحركة والهضم عند هذه الكائنات لا تكون من خلال أفراد، بل من خلال أزواج مكمِّلة لبعضها بيولوجيًّا تتَّحد لهذا الغرض.

هل ستكون عند أيِّ شخص على معرفة بهذه الكائنات أيُّ صعوبة في فهم أنه فيما يتعلَّق بالتكاثر فإنَّ الكائن الحيوي المؤدِّي لهذه الوظيفة هو الفرد، بينما فيما يتعلَّق بالحركة أو الهضم، فإنه يكون الزوج المتَّحد؟ هل سينكر أحد أنَّ الوَحدة التي نشأت لأغراض الحركة أو الهضم هي وَحدة عضوية؟ وبسبب الوَحدة العضوية المتحقِّقة في الأفعال الزوجية، على وجه التحديد، فإنَّ

أجساد الأشخاص الذين يتّحدون بيولوجيًّا لا تُختزَل في مجرَّد أدوات خارجية لتحقيق الرضا أو التعبير الجنسي، بل إنَّ الغاية والهدف والغرض الواضح للجماع الجنسي هو الحاجة الواضحة من الزواج في حدِّ ذاته، بصفته اتِّحاد جسد واحد.

بناءً على هذا الفهم، لا يُتعامَل مع الجسد على أنه مجرَّد أداة للجانب الواعي والراغب في الذات التي تكون مصالحها في إشباع الرغبات هي الغايات المفترضة، والأفعال الجنسية هي الوسائل. ولا يُحوَّل الجنس إلى أداة. إنَّ وَحدة الزواج ذات الجسد الواحد ليست مجرَّد حاجة وسيلية، بل سببٌ للفعل يعتمد إدراكه، بصفته سببًا، على غايات أخرى يمثِّل فيها هذا السببُ وسيلةً. هذه الوَحدة تمثِّل حاجة جوهرية، أي سببًا للفعل لا يعتمد إدراكه، بصفته سببًا، على أيِّ غاية خفيَّة.

إنَّ الغاية المركزية والمسوِّغة للجنس ليست المتعة، مهما كان حجم المتعة الجنسية التي يُبحَث عنها بشكل شرعي بصفتها أحد جوانب كمال الاتِّحاد الزوجي؛ إنَّ الغاية من الجنس هي الزواج نفسه، بصفته اتِّحادًا جسديًّا جوهريًّا وغير قابل للاختزال من الأشخاص -وهو اتِّحاد ينشأ ويتجدَّد بأفعال الجماع الجنسي. ولأن الجنس لا يُحوَّل إلى مجرَّد أداة في الأفعال الزوجية، فإنَّ مثل هذه الأفعال يكون خاليًا من الانعزال الذاتي الذي جعل الحكماء والمفكِّرين من أفلاطون إلى أوغسطين، ومن كُتَّاب الكتاب المقدَّس إلى كانط؛ يعاملون الفجور الجنسي بوصفه مسألة فائقة الجدِّية.

في الأفعال الزوجية الصادقة، تتكامل الرغبة في المتعة والذرِّية، وبمعنى مهمّ: تخضع، إلى الحاجة المركزية والمحدَّدة لوَحدة الجسد الواحد. ويضمن تكامل هذه الأهداف مع الحاجة الزوجية ألَّا تؤثِّر هذه الأفعال في أيِّ ثنائية عملية تفصل الجسد عن الجانب الواعي والراغب من الذات، وتُعامِل الجسم بصفته مجرَّد أداة لإنتاج المتعة وتوليد الذرية أو أيِّ هدف خارجي آخر.

ولكن قد يتساءل المرء: ماذا عن الإنجاب؟ أليس يحوِّل الاتِّحاد الجنسي للزوجين -عند النظرة التقليدية للزواج- إلى وسيلة بهدف إنجاب الأطفال؟ صحيح أنَّ القدِّيس أوغسطين بدا في كتابات معيَّنة له أنه من دعاة هذا الرأي، غير أنَّ هذه الفكرة (الزواج بوصفه حاجة وسيلية) قد رُفِضت من الاتجاه السائد للتفكير الفلسفي واللاهوتي من أواخر العصور الوسطى وما بعدها، ولا يتعامل الفهم للجنس والزواج الذي تجسَّد في القانون الكنسي والمدني مع الزواج

بوصفه مجرَّد وسيلة لإنجاب الأطفال. عَدَّ قانون الزواج الغربي الزواج -تقليديًّا وعالميًّا- تامًّا بالأفعال التي تحقِّق الشروط السلوكية للتكاثر، وهذا سواء تحقَّقت الشروط غير السلوكية للتكاثر أو لم تتحقَّق.

وعلى العكس من ذلك، فإنَّ عقم الزوجين -طالما أنهما قادران على إتمام زواجهما بتحقيق الشروط السلوكية للإنجاب (ومن ثَمَّ تحقيق الوَحدة الجسدية العضوية الحقيقية)- لم يُعامَل قطُّ بوصفه عائقًا للزواج، وذلك حتى عندما يكون العقم مؤكَّدًا ومؤكَّد أنه باقٍ لن يذهب. يُنظَر إلى الأطفال الذين يُحمَل بهم في أفعال زوجية على أنهم هباتٍ للزواج لا غاياتٍ خارجةً عنه -تحقِّق إشباعًا للزوجين بصفتهما وَحدة زوجية لا أفرادًا فقط- تُعرَض على أفعال الغاية المركزية المحدَّدة والمسوَّغة، هي على وجه التحديد: الوَحدة الزوجية للزوجين.

لقد طوَّرت مع أشخاص آخرين في مكان آخر تطويرًا أكمل للحالة المعنوية للمفهوم الزوجي للزواج، بوصفه اتِّحادًا بين رجل واحد وامرأة واحدة، مع تعهُّد بالديمومة والإخلاص والالتزام برعاية الأطفال، الذين يأتون للوجود ثمرةً لاتحادهما الزوجي. لقد جادلت بأنَّ قبول فكرة أن يتزوَّج شخصان من الجنس نفسه ببعضهما البعض لن تدرك السماتِ الرئيسيةَ للزواج، وستتطلَّب بالضرورة التخلِّي عن أيِّ أساس مبدئي لافتراض أنَّ الزواج هو اتِّحاد شخصين فقط، وليس ثلاثة أو أكثر. وكما سوف نرى في الفصل الرابع عشر، فإنه لا ذرَّة من عاطفة، إذا وُجِدت أصلًا (وإذا وُجِدت فقط)، يمكن أن تمنع قبولَ تعدُّد العلاقات (polyamory) (١) خِيارًا زوجيًّا شرعيًّا حالما نتخلَّى عن مبدأ الزواج بوصفه اتِّحادًا بين الذكر والأنثى.

إلى جانب هذه الحُجَج، سأضيف هنا سببًا آخر لرفض فكرة زواج المثليين: وهو أنَّ قبول الفكرة يقوِّض الحرِّية الدينية واستقلالية الأسرة، كونَ أنَّ الداعمين للزواج المثلي يطالبون -باسم المساواة- باستخدام السلطة الحكومية لإعادة غيرهم بالقوَّة إلى الخطِّ المرغوب. وعندما نقدِّم تنازلات في مفهوم الزواج أو نعيد تعريفه بشكل رسمي، فإنَّ مبادئ عدم التمييز ستتحوَّل مباشرة إلى هَرَاوَى ضدَّ المجتمعات الدينية والأسر التي ترغب في تأييد الزواج الحقيقي مفهومًا ومثالًا.

---

(١) تعدُّد العلاقات (polyamory) هو القدرة على حبِّ أكثر من شخص في الوقت نفسه مع علم الطرفين بذلك، من الكلمة اللاتينية (amor) أي الحبّ. (رضا).

حتى قبل أن تكتشف المحكمة العليا في الولايات المتَّحدة، في قضية أوبرجفيل ضدَّ هودجز (٢٠١٥)، «حقًّا أساسيًّا» في زواج المثليين؛ أصبحت الدعاوى القضائية، وتشريعات مكافحة التمييز، والوسائل الثقافية غير الرسمية مثل التشهير، والسخرية، والمطاردة؛ وسائل شائعة للقضاء على أولئك الذين انشقُّوا عن العقيدة الجديدة في الولايات والسلطات القضائية الأجنبية التي كانت قد اعترفت بالفعل بالشراكات المثلية بوصفها زواجًا. ومن هنا كان مصير المصوِّرين والخبَّازين والبائعين الذين رفضوا المشاركة في حفلات الزواج من الجنس نفسه، والطالب المتدرِّب على تقديم الاستشارة الذي رفض التدرُّب على توجيه المشورة إلى الأزواج من الجنس نفسه، ورئيس دائرة إطفاء الحرائق في أتلانتا الذي ألَّف كتابًا يدافع عن التعاليم التوراتية حول الزواج والأخلاق الجنسية، وبرندان إيتش عبقريِّ التكنولوجيا الذي تعرَّض لضغوط للتخلِّي عن المنصب الرفيع في موزيلا لأنه ساهم في استفتاء مؤيِّد للزواج التقليدي في كاليفورنيا١.

جزء من المتاعب التي يتعرَّض لها السياسيون المؤيِّدون للزواج وغيرهم في الدفاع عن الزواج، يأتي من حقيقة أنَّ هذه الأمراضَ التي أصابت ثقافة الزواج واسعةُ الانتشار، وأنَّ أنصارَ الزواج كونَهم بشرًا، غيرُ محصنين ضدَّها. وهذا ليس القصد منه إعفاء أحد من المسؤولية الشخصية.

لكنَّ الحقيقة هي أنَّ الحفاظ على زواج على الرغم من انهيار كثير من دعمه الاجتماعي لَأمرٌ صعب. ويتعرَّض الزعماء السياسيون والمثقَّفون والناشطون ممَّن يعانون من مشكلات زوجية خاصَّة بهم، لتهمة النفاق عندما يحاولون الدفاع عن الزواج. ولذلك يفضِّل الكثير منهم الصمت، ونتيجة لذلك، تفقد الحركة المؤيِّدة للزواج قيادةَ بعض أكثر مؤيِّديها موهبةً. إنَّ مسألة رفض زواج المثليين مهمَّة للغاية، إلَّا إنَّ إعادة بناء ثقافة الزواج وتجديدها يتجاوز بكثير تلك الأهمِّية. فبإلغاء الفهم الأساسي للزواج على أنه اتِّحاد زوجي متأصِّل، فإنَّ الاعتراف القانوني بالزواج المثلي أمر كارثي.

مع هذا، يقول الكثيرون إنَّ هذا الاعتراف يصادق ببساطة على انهيار الزواج الذي أعقب انتشار الطلاق، والمعاشرة الجنسية خارج إطار الزواج، وعوامل أخرى لا علاقة لها بالسلوك المثلي. ولا شكَّ أنَّ أصول الأمراض التي تصيب الزواج تكمن في هذه العوامل أيضًا. إنَّ إعادة بناء ثقافة الزواج ستتطلَّب إصلاحات قانونية متأنِّية ودقيقة لتقليل الطلاق أحادي الجانب،

مصحوبة بجهد كبير من جانب المؤسَّسات غير الحكومية -خاصَّةً الكنائس والهيئات الدينية الأخرى- لتأهيل الأزواج بشكل أكثر ملاءمةً للزواج، ومساعدتهم على تعزيز علاقات زوجية قوية، ومساعدة الذين يواجهون مشكلات زوجية. وفي رأيي أنَّ الشراكةَ بين القطاع العامِّ والخاصِّ جزءٌ أساسي لخفض معدَّل الطلاق. لن يكون هذا سهلًا، وإذا لم يكن الزواج مهمًّا جدًّا، فإنه لن يستحقَّ المحاولة.

أخيرًا، هناك مسألة الاتِّحادات المدنية. يقول بعض السياسيين وغيرهم إنهم ضدَّ زواج المثليين، لكنهم في الوقت ذاته يؤيِّدون الاعتراف القانوني بالشراكات المثلية، بكلِّ حقوق الزواج ومسؤولياته أو معظمها، فقط تحت عنوان مختلف. إذا كان القانون والسياسة لا يريدان -على الأقل- أن يُضِرَّا بالزواج، فمن الأهمِّية بمكان أن يتجنَّبا التعامل مع السلوك والعلاقات غير الزواجية كما لو كانت زواجية حقًّا. إنَّ هناك خطوط أخلاقية واضحة -وليست مجرَّد خطوط دلالية فقط- بين ما هو زوجي وما هو غير ذلك، ويجب على القانون أن يحترم ذلك. وعندما تُشوَّه هذه الخطوط أو تُمحَى، فإنَّ فهم الجمهور لمعنى الزواج يتلاشى.

قد تُجعَل بعض المنافع المرتبطة تقليديًّا بالزواج متاحةً بشكل شرعي بشكل أوسع لمحاولة تلبية احتياجات الأشخاص الذين يعتمدون على شخص ما أو أشخاص ما في حياتهم المالية، ولا يكونون متزوِّجين بهم. وينبغي أن تكون العقود الخاصَّة بين هؤلاء الأشخاص كافيةً لفعل كلِّ ما يريدونه أو معظمه. لكن مع ذلك، إذا تحرَّكت سلطة قضائية في اتِّجاه إنشاء نظام رسمي للشراكات المنزلية، فمن الأهمِّية بمكان -معنويًّا- أن تكون الامتيازات والحصانات والمنافع والمسؤوليات الأخرى الواردة في الحزمة المقدَّمة إلى الشركاء غير المتزوِّجين؛ غيرَ مستندة إلى وجود علاقة جنسية بينهم أو افتراض وجودها.

ينبغي إتاحة هذه المنافع -على سبيل المثال- لجدٍّ/ جدَّةٍ وحفيدٍ/ حفيدةٍ يعيشان معًا ويعتنيان ببعضهما البعض. الاحتياجات التي تسعى برامج الشراكة المنزلية إلى معالجتها ليس لها علاقة بكون الشركاء يتشاركون السرير وماذا يفعلون فيه. على القانون ببساطة ألَّا يحيط علمًا بمسألة العلاقة الجنسية، أي لا ينبغي له أن يعامل علاقة جنسية خارج إطار الزواج على أنها حاجة عامَّة.

قضايا عاجلة:

يناشد الدفاعُ عن الحياة ضدَّ الإجهاضِ والبحوثِ المدمِّرة للأجنَّة أمريكا أن تعود إلى المبادئ التأسيسية لنظامنا، وتتأمَّل في نقطة التسويغ ومقاصد القانون والحكومة. في الوقت نفسه، يسند الدفاع عن الزواج الشروط الثقافية المسبقة إلى نظام حكم جمهوري ديموقراطي يكرِّس نفسه للمساواة بين البشر، وحقوق الإنسان الأساسية، والحدود المبدئية على السلطات الحكومية. لا ينبغي عَدُّ هذه القضايا انحرافاتٍ عن الأهداف الملحَّة الأخرى، مثل النموِّ الاقتصادي، ومساعدة المحتاجين، وحماية البيئة، والدفاع عن الأمَّة ضدَّ الإرهاب. إنها بالأحرى أسباب تنبع من المقاصد الأخلاقية الأساسية للقانون والدولة، وهي اليوم من بين أكثر القضايا إلحاحًا.

(١٠)
مفهومان للحرِّية.. والضمير

كانت إحدى الإنجازات المشكوك فيها لإدارة أوباما هي إعادة قضية الحرِّية الدينية وحقوق المعتقَد مرةً أخرى إلى جدول أعمال السياسة الأمريكية. لقد كان الأسوأ من ذلك سعي إدارته إلى إكراه أرباب العمل في القطاع الخاصّ، حتى المتديِّنين والمؤسَّسات الدينية، على فرض توفير غطاء التأمين الصحِّي للأدوية المسبِّبة للإجهاض والمعقِّمات وموانع الحمل، حتى إذا كان ربُّ العمل لا يستطيع -عقديًّا- الامتثالَ لذلك. طُعِن في هذه اللوائح الرسمية في المحاكم الفيدرالية في جميع أنحاء البلاد، وفي عام ٢٠١٤ سمحت المحكمة العليا، بموجب قانون استعادة الحرِّية الدينية (آر إف آر إيه) على نحو ضيِّق بإعفاء المؤسَّسات الربحية من القانون الذي يعترض أصحابُ الشركات الربحية -ضميريًّا- على الامتثال له لأسباب دينية.

بلا شكّ، ادَّعت الإدارة أنَّ هذه الأوامر الرسمية لا تنتهك الحرِّية الدينية أو حقوق المعتقَد إذا ما فُهِمَت بشكل صحيح. بل في الواقع، زعم المدافعون عن هذه الأوامر -التي لم تتضمَّن إلَّا استثناءات ضيقة- أنها ضرورية لحماية حرِّية المعتقَد وحقوقه، للنساء اللاتي يرغبن في استخدام موانع الحمل والأدوية المسبِّبة للإجهاض مثل "Ella" (اللاتي أنكرن أن يكون بعضٌ منها في الحقيقة مسبِّبًا للإجهاض)، أو للذين يريدون أن ينتفعوا من عمليات التعقيم. إذًا، نجد أنَّ كلا طرفي النقاش يدَّعيان أنهما يدافعان عن الحرِّية والضمير، لهذا سيكون من المستحسَن لنا أن نتوقَّف قليلًا ونتأمَّل، بطريقة صارمة فلسفيًّا، في الأسس الأخلاقية للمفاهيم المتنافِسة للحرِّية والضمير. ولأجل الوصول إلى هذه الغاية، سننظر في أفكار اثنين من أبرز المفكِّرين في التاريخ الفكري الحديث، هما جون ستيوارت ميل، وجون هنري نيومان.

كان ميل ونيومان من أعظم المفكِّرين الإنجليز في القرن التاسع عشر، وكانا صاحبَي معرفة واسعة وعميقة وذكاء هائل. كتب كلاهما نصوصًا دفاعية قوية عن الحرِّية. كان دفاع ميل في

مقالة عنونها بـ«عن الحرِّية» (نُشِرت عام ١٨٥٩)، دافع فيها عمّا وصفه بأنه «مبدأ بسيط جدًّا يخوِّل له حكم تعاملات المجتمع مع الفرد بشكل كامل بطريقة الإكراه والسيطرة، سواء كان هذا يعني استخدام القوَّة المادِّية في شكل عقوبات قانونية، أو القسر المعنوي من الرأي العام». وقد أُطلِق على هذا المبدأ «مبدأ الضرر» لميل.

الغرض الوحيد الذي يمكن أن تُمارَس فيه السلطة بشكل شرعي على أيِّ عضو من مجتمع متحضِّر، ضدَّ إرادته، هو منع الضرر عن الآخرين. فمصلحته الشخصية، سواء كانت مادِّية أو معنوية، ليست ضمانًا كافيًا، إذ لا يمكن إجباره بشكل شرعي على أن يفعل أمرًا ما أو يكفَّ عنه لأنه سيكون من الأفضل له أن يفعل ذلك، لأن هذا سيجعله أسعد، ففعله في رأي الآخرين فعلٌ حكيم أو حتى صحيح١.

كثيرًا ما يُذكَر مبدأ ميل في المحادثات اليومية ومناقشات السنة الدراسية الأولى. مع هذا، فقد انتُقِد بشكل حادٍّ حتى من الفلاسفة أصحاب الاهتمام العامِّ بالحرِّية، كالفيلسوف الراحل إتش. إل. إيه. هارت من جامعة أوكسفورد، الذي جادل بأنه من المغالي جدًّا استبعاد الأسباب الأبوية للحدِّ من بعض أشكال الحرِّية٢. الفلاسفة الآخرون الأكثر محافظةً، وأنا من بينهم، كانوا أكثر تشكُّكًا من ذلك ونقدًا له. لكن لأسباب معيَّنة، أنا أكثر اهتمامًا بأساس مبدأ ميل منه، من نطاق أو اتِّساع مبدئه أو محتواه. ما الذي يوفِّر، عند ميل، الأساس الأخلاقي لاحترام حرِّية الناس؟ ما أساس هذا الالتزام؟

يقول ميل بكلِّ وضوح:

إنَّ من المناسب أن أذكر أنني أتخلَّى عن أيِّ منفعة يمكن اشتقاقها لجدلي من فكرة الحقِّ المحسوس أو المطلَق، بوصفه شيئًا مستقلًّا عن المنفعة. إنني أَعُدُّ المنفعة النداء النهائي في القضايا الأخلاقية كافَّةً، ولكن لا بدَّ أن تكون المنفعة في المفهوم الأوسع مبنيةً على المصالح الدائمة للإنسان بوصفه كائنًا تقدُّميًّا٣.

يؤسِّس ميل مبدأه للحرِّية والالتزام باحترامه في الاعتقاد بأنَّ احترام الحرِّية سوف يكون - نتيجةً لذلك الاحترام- مفيدًا على وجه العموم... حسنًا، لمن؟ أو لماذا؟ للمجتمع؟ لكن أيِّ مجتمع؟ المحلِّي؟ الوطني؟ الإمبريالي؟ الدولي؟ لا يحدِّد ميل هذا. لكن مع هذا، وكما رأينا، هو

يقول: إنَّ مفهوم المنفعة التي يجب أن تحكم بصفتها معيارًا للأخلاقية في اختيارنا وأساسًا للالتزام الأخلاقي، الذي من ضمنه الالتزام باحترام الحرِّية وحماية الحرِّية؛ يجب أن تكون فيه المنفعة «بالمعنى الأوسع، المبنية على المصالح الدائمة للإنسان بوصفه كائنًا تقدُّميًا».

لاحظ شيئين في دفاع ميل عن الحرِّية، سواء كان ذلك في حرِّية الخطاب (التي يتعامل معها بوصفها نقطة مركزية)، أو حرِّية الدين (التي يهتمُّ لشأنها بشكل أقلّ)، أو أيِّ حرِّية أخرى. أولًا، الأساس النهائي للمزاعم الأخلاقية للحرِّية هو المصلحة الاجتماعية: «المنفعة»، لا «الحقّ المطلَق». ثانيًا، نظرة ميل إلى الإنسانية مشبعة بتفاؤلية القرن التاسع عشر وإيمانه بالتقدُّم، الإيمان بأنَّ الإنسان بطبيعته خيِّر، «كائن تقدُّمي»، وهو بذلك سوف يكون وغيرُه، في نضجه الثقافي والشخصي، على خير ما يرام إذا ما تُرِك حرًّا دون أيِّ قيود أبوية وأخلاقية في انخراطه في التجارِب الحياتية، التي سيتعلَّم منها -على شكل جماعي وفردي- ما يقود إلى السعادة وما يُبعد عنها.

محرَّرًا من الأخلاقيات القديمة والخرافات الدينية وغيرها -سيكون تحرَّر ليصبح الكائن التقدُّمي الذي هو كذلك بطبيعته- فسيزدهر. إنَّ هذه الأخلاقيات القديمة والخرافات -فضلًا عن أنها تقرِّبه بشدَّة إلى السقوط في الرذيلة والانحطاط، أو مجرَّد مساعدته في الوصول لذلك- فهي تقيِّده وتجرح روحه. إنها تَعُوق (وقد فعلت) ازدهاره التامَّ وتحقيق ذاته. عندما يكون محرَّرًا لفعل ما يرضيه وفعل ما يريد طالما أنه لا يضرُّ بالآخرين، فإنَّ الأشخاص الناضجين في الثقافات الناضجة -على وجه الإجمال- سيريدون فعل الخيِّر والمنتِج من الأشياء -أي الأشياء المعزِّزة للمنفعة. (وليس هناك خطر من التراجع إلى الحالة السابقة للأشياء في المجتمعات البربرية والمجتمعات الصغيرة المهدَّدة، كلتا الحالتين اللتين عَدَّهما ميل في دفاعه عن الحرِّية غير صالحتين.

لقد انتقدت بشدَّة مفهوم ميل للحرِّية ودفاعه عنها٤. إنَّ تفاؤليته الساذجة وإيمانه بالتقدُّم أمران خاطئان بكلِّ وضوح. والنفعية هي خطأ كذلك. وأثبتت الأنثروبولوجيا الفلسفية المسيحية التي عدَّها ميل من بقايا عصور الخرافات، أنها أكثر قابلية معقولية وموثوقية من البديل الذي قَبِله ميل دون أدنى تمحيص. وأثبتت النفعية والأشكال الأخرى من العواقبية في الأخلاق في نهاية المطاف أنها غير قابلة للتطبيق أو غير متماسكة، لأنها تفترض مسبقًا نوعًا من التناسب للقيم الإنسانية وتجسيداتها الخاصَّة التي لا تتناغم مع الواقع أو شروط التداول والاختيار. لا يمكن اختزال الجوانب الأساسية لرفاهية الإنسان ورضاه التي تشكِّل معًا الازدهار البشري المتكامل في

بعضها البعض، ولا في أيِّ جوهر أو عامل تشتركان فيه. هذه الحاجات الإنسانية على الرغم من أنها توفِّر أكثر من مجرَّد أسباب وسيلية للعمل، وتشكِّل جزئيًّا رفاهيتنا الشاملة (وهو السبب الذي يجعلها جوهرية وليس فقط مجرَّد حاجات وسيلية)، هي خيِّرةٌ ليس بالمعنى الدقيق، كما لو تشكَّلت من الجوهر نفسه وظهرت بشكل مختلف، بل بالمعنى القياسي فقط. هي تختلف بشكل جوهري بصفتها أبعادًا متميِّزة لازدهارنا وتحقيق قدراتنا بصفتنا أشخاصًا (حيوانات عقلانية)، وهي على هذا النحو غير عملية بشكل يجعل المشروع النفعي المتمثِّل في تحديد خِيار للاختيار -أو حتى حكم للاختيار- يعد «بالسعادة الأكبر للعدد الأكبر» مشروعًا بائسًا٥.

لكنَّ ميل لم يكن مخطئًا بأيِّ شكل من الأشكال. لقد كان محقًّا في رأيي الشخصي في عدم استناده إلى «الحقِّ المطلق» ونظره في الأساس الأخلاقي للحرِّية بالنظر في رفاه الإنسان وتحقيق ذاته، أي ازدهاره (ما يسمِّيه «نهاية الإنسان» ويصفه بأنه «جعْل البشر أنفسَهم أقرب إلى أفضل حالة يمكن أن يكونوا عليها»). يمتلك الناس حقوقًا منها حقوقهم في الحرِّية، لأنَّ هناك حاجات بشرية أساسية -أي غايات أو أغراضًا لا تحفِّز على ازدهارهم، بل تُكوِّنه فعليًّا. والدفاع الكامل عن أيِّ حرِّية معيَّنة، حتى حرِّية الدين؛ يستلزم التحديد والدفاع عن هذه الحاجات الأساسية، الجوانب الأساسية لرفاهية الإنسان وتحقيق ذاته، التي تضمنها الحرِّية وتحميها أو تطوِّرها.

كانت المشكلة هي أنّ الدين لا يروق لميل، على الأقلِّ في أشكاله التقليدية. مبدؤه «مبدأ الضرر» يمكن أن يتضمَّن بلا شكٍّ النشاطات والممارسات الدينية، لكنني أشكُّ في أنه كان يرى لهذه النشاطات والممارسات أيَّ قيمة حقيقية، لأنها -كما أعتقد أنه يؤمن- سرعان ما ستذبل في عصر الحرِّية (بما أنَّ الرجل «كائن تقدُّمي» والحرِّية تجلب «التنوير»).

في المقابل، كان هنري نيومان عبقريًّا متديِّنًا. مكَّنه فهمه للدين من إنتاج رؤية للحرِّية بالتحديد حرِّية المعتقد- تفوَّقت بشكل فائق على رؤية ميل، وعلينا أن نتعلَّم منها الكثير اليوم. على غرار ميل، لا يروق «الحقُّ المطلَق» لنيومان أساسًا للحرِّية، وبدلًا من ذلك، يرى أنَّ أساس الحرِّيات الشريفة هو اهتمامها بالامتياز والازدهار البشري. يمتلك نيومان ميزة هائلة تفوِّقه على ميل تكمن في إيمانه بالتراجع البشري (وهو ما يسمِّيه الإيمان المسيحي: الخطيئة الأصلية)، ولذلك لم يسقط في التفاؤلية الساذجة والإيمان بالتقدُّم البشري. بالإضافة إلى ذلك، وبوصفه مسيحيًّا ملتزمًا، لا يرى أيَّ إغراء في المنهج النفعي في صناعة القرار الأخلاقي (وكلِّ ما تفترضه

وما تستلزمه). كان يدرك الحاجةَ إلى القيود على الحرِّية، خشية أن ينحدر الناس نحو الرذيلة والانحلال، والأهمِّيَةَ الكبرى للحرِّيات المركزية؛ بصفتها شروطًا لتحقيق القيم التي تشكِّل فعليًّا ازدهار الرجال والنساء بوصفهم مخلوقاتٍ حرَّةً وعقلانية -أي مخلوقاتٍ تعكس حرِّيتُها وعقلانيتُها حقيقةَ خلقتهم في صورة الإله ومثاله.

تفاني نيومان في تقرير حقوق المعتقَد معروف تمامًا. بعد مدَّة طويلة من تحوُّله من الأنجليكانية إلى الكاثوليكية، قال كلمة صارت مشهورة: «البابا، نعم، لكن المعتقد أولًا»، كما كتبها في رسالته إلى دوق نورفولك عام ١٨٧٥. إنَّ التزامنا باتِّباع الضمير -كما أصرَّ- كان بشكل عميق أساسيًّا وجوهريًّا. هل من الواجب اتِّباع تعاليم البابا؟ نعم بلا شكٍّ. بصفته كاثوليكيًّا، كان نيومان يؤكِّد ذلك من أعماق قلبه، لكن إذا نشأ صراع مثل أنَّ المعتقَد (الذي شُكِّل بأفضل شكل ممكن) يحرِّم على المرء متابعةَ البابا في أمر ما، فإنَّ المعتقَد الذي هو الالتزام بالمعتقَد، هو الذي يجب أن يَغلِب.

بالطبع، كثير من الكاثوليك المعارضين لهذا الكلام سيفضِّلون الصراخ: «توقَّف عن قول هذا أخ نيومان!»، لكنَّ هذا فقط سيحدث إذا كانوا لا يعرفون نيومان جيِّدًا. نيومان، على الرغم من كونه المدافع الأقوى عن حرِّية المعتقد، يتبنَّى وجهة نظر للمعتقَد والحرِّية تتعارض بعمق مع الأيديولوجية الليبرالية (قد يقول جريء: العقيدة) التي تسيطر على الثقافة الفكرية العلمانية المعاصرة وعلى قطاعات الثقافة الدينية التي وقعت تحت تأثيرها. لنسمحْ لنيومان أن يتحدَّث عن نفسه، عن الاتِّجاه الفكري الذي حدَّده في القرن التاسع عشر حول الحقوق والحرِّية والمعتقَد، والذي صار اليوم العقيدة الليبرالية العلمانية:

للمعتقَد حقوق لأن له واجبات، لكن في عصرنا هذا، مع الجزء الكبير من الجمهور، فمن الصحيح جدًّا ومن حرِّية المعتقَد أن تستغني عنه. إنَّ المعتقد بمنزلة مراقب صارم، لكنه استُبدِل في هذا العصر بتزييف لم يسمعْ به القرن الثامن عشر من قبل، ولو حدث، ما كان ليخطئ تمييزه. ذلك هو حقُّ الإرادة الذاتية٦.

المعتقَد كما فهمه نيومان، بالمعنى الليبرالي الحديث، هو العكس التامُّ لـ(الاستقلالية). ليس كاتبَ الأذونات للتصرُّف، ولا يرخِّص لنا فعل ما يرضينا أو (بعبارات المحكمة العليا) يمنحنا «الحقَّ في تحديد المرء لمفهومه الخاصِّ للوجود، للغاية، للكون، لغموض الحياة البشرية»٧.

بدلًا من ذلك، المعتقَد هو الحَكَم الأفضل للمرء، الذي يحدِّد له المبادئ الأخلاقية التي يدركها، ومع ذلك التي لا يمكن تعويضها، على أساسات متماسكة للعمل. يحدِّد المعتقَد واجباتِ المرء وَفْقًا للقانون الأخلاقي، يتحدَّث عمَّا يجب على المرء فعله وما لا يجب، وإذا ما فُهِم بهذه الطريقة، فإنَّ المعتقَد هو حقًّا ما سمَّاه نيومان: مراقب صارم.

قارن هذا الفهم للمعتقَد بما يُدينه نيومان ويسمِّيه التزييف. إنَّ المعتقَد بوصفه «إرادة ذاتية» مسألةُ شعور أو عاطفة، لا عقل. وهو لا يهتمُّ كثيرًا بتحديد ما هو واجب المرء وما هو ليس واجبه، بل تمييز مشاعره. المعتقَد بوصفه إرادة ذاتية يحدِّد (أو يعطي) الأذونات وليس الالتزامات. هو يرخِّص السلوك بجعل المرء لا يشعر بسوء عند فعل شيء ما -أو على الأقلِّ لا يشعر بسوء شديد يجعله يفضِّل بديل عدم فعله.

أنا أتَّفق مع نيومان. يمثِّل تمييزه الأساسي بين المعتقَد عندما يُفهَم أصالةً، والإرادة الذاتية -في المعتقَد، قسم الأذونات. رؤيته الجوهرية هي أنَّ للمعتقد حقوقًا لأن له واجبات. إذ إنَّ حقَّ متابعة المرء لمعتقَده والواجب لاحترام المعتقَد -خاصَّةً في مسائل الإيمان، حيث يأخذ حقُّ المعتقَد شكل الحرِّية الدينية للأفراد وإيمان المجتمعات- يُكتسَب، ليس لأن الناس بوصفهم وكلاء مستقلِّين ينبغي أن يفعلوا ما يرضيهم؛ بل يُكتسَب، وهو صارم، وفي بعض الأحيان جوهري، لأن للناس واجبات والْتزامًا بتحقيق هذه الواجبات.

إنَّ الواجب لمتابعة المعتقَد هو واجب فعل الأشياء أو تجنُّب فعلها، ليس لأن المرء يريد متابعة واجبه، بل حتى لو كان لا يريد -بقوَّة- متابعته. حقُّ المعتقَد هو حقُّ فعل ما يحكم المرء أنَّ فعله لزام عليه، سواء رحَّب بهذا الالتزام أو كان عليه إكراه نفسه عليه. وإذا كان هناك أيُّ كلمات تلخِّص نقيض رؤية نيومان للمعتقَد بوصفه مراقبًا صارمًا، فستكون الشعار المعتوه الذي سيبقى تَذكارًا أبديًّا لمن يُعرَف بجيل (الأنا): «إذا كنت تتلذَّذ بفعل ذلك، فافعله».

اسمحوا لي أن أختم ببضع كلمات عن مركزية الحرِّية الدينية بين الحرِّيات المدنية الأساسية - وقد يسمِّيها المرء أولوية الحرِّية الدينية. إذا ما نظرنا إلى هذه الحرِّيات من زاوية نظر معيَّنة، فإننا نجد أنَّ أيَّ حرِّية أساسية يمكن أن تُعطَى نوعًا من الأولوية؛ مثل حرِّية الخطاب -على سبيل المثال- والتي تُعَدُّ ضرورية جدًّا لمشروع الحكومة الجمهورية (وفي الحقيقة، الحكومةَ الجيِّدة لأيِّ

نوع)، أو حرِّية تكوين الروابط والتجمُّع، أو حقّ الدفاع عن النفس والدفاع عن عائلة المرء ومجتمعه. انهيار أيٍّ من هذه الحقوق سيعرِّض البقية كلَّها للخطر.

مع ذلك، ما زال هناك شعور خاصٌّ بأنَّ للحرِّية الدينية الأولوية، أو على الأقلِّ نوعًا من الصدارة. وقد وُسِمَت بشكل شرعي في أمريكا بـ«الحرِّية الأولى»، ليس لأنها أُدرِجَت أولًا في شرعة الحقوق، أو بسبب دورها التأسيسي التاريخي في تأسيس المؤسَّسات الحرَّة؛ بل بشكل أكثر أهمِّيةً لأنها تحمي جانبًا من ازدهارنا بصفتنا بشرًا ذوي علاقة تنظيمية بالطريقة التي نعيش بها حياتنا. يهتم الدين بالأشياء النهائية. في الحالات المركزية، تمثِّل جهودنا في دمج أنفسنا في علاقةٍ من الصداقة مع مصادر عالية، المعنى والقيمة. استجوابنا الديني وفهمنا وحكمنا وممارستنا، جميعها، تشكِّل ما نفعل في كلِّ جانب من جوانب حياتنا، وليس فقط في الجوانب (الدينية) لحياتنا بشكل خاصّ (الصلاة والطقوس الدينية والصحبة وما إلى ذلك). وتساعدنا على النظر في حياتنا بشكل عامٍّ، وتوجِّه اختياراتنا ونشاطاتنا بطرق تتَّسم بالتكامل -وهذا يعني كلا المعنيين؛ المعنى الأخلاقي للمصطلح، والمعنى الأوسع المتمثِّل في امتلاك حياة متماسكة.

الدين ليس الحاجة البشرية الأساسية الوحيدة، وليست الحاجات البشرية الأساسية الأخرى إلَّا مجرَّد وسائل لإدراك أفضل لخيرية الدين[1]. مع هذا، الدين هو جانب جوهري وتأسيسي لازدهارنا المتكامل بصفتنا بشرًا، بالإضافة إلى أنه حاجة تشكِّل جميع الجوانب الجوهرية والتأسيسية لرفاه الإنسان وتحقيق ذاته، وتدمجها٨.

أخيرًا، يبقى الدور الحاسم للدين ومن ثَمَّ للحرِّية الدينية في المجتمع المدني، في تنفيذ المهامِّ الأساسية للصحَّة والتعليم والرفاه، ومن ثَمَّ في الحدِّ من نطاق الحكومة ومراقبة سلطة الدولة. يوفِّر الدين هياكل سلطة إذا ما ازدهرت وكانت صحية، فستكون من بين المؤسَّسات الأساسية للمجتمع المدني التي توفِّر حاجزًا بين الفرد والدولة. هذه طريقة ناجعة يكون فيها الدين والمؤسَّسات الدينية، إذا ما احترما الاستقلالية الشرعية للمجال العلماني، وتجنَّبا التوجُّهات

(١) حديث المؤلِّف في هذا الفصل عن الدين هو حديث اختزالي، إذ يختزل دور الدين في دور الضابط الأخلاقي أو القانوني، لكنَّ الدين بشكل عامٍّ له رؤية في الحياة أوسع كثيرًا من ذلك، والدين الإسلامي بشكل خاصٍّ يضع الآخرة في المركز، ويجعل المقصد من الحياة هو العبادةَ نفسها. ولتأكيد هذا المعنى راجع كتاب مـآلات الخطاب المدني لإبراهيم السكران. (رضا).

المعادية لليبرالية، والخضوع الانتهازي للدولة، والحكومة الدينية؛ يخدمان الصالح العام. ويستطيعان في وجه الأنظمة الديكتاتورية إذا ما تجنَّبا الفساد والاستئثار والهيمنة، أن يخدما الصالح العامَّ بدرجة أكبر جدًّا بفعلهم ما فعلته -على سبيل المثال- الكنيسة الكاثوليكية في وجه الطغيان الشيوعي في بولندا٩١.

بعبارة أخرى، يستطيع الدين أن يساهم في نظرية المقاومة وممارستها، لكن فقط عندما تكون صحِّيةً بشكل أساسي (وهذا يعني أنها غير فاسدة) ويكون قادرًا على توفير الشاهد النبوي أو توفير موارد له. وهذا سبب آخر يجعلنا نعتزُّ بالحرِّية الدينية وندافع عنها بقوَّة ضدَّ القُوى التي تهدِّد بتآكلها أو تقليصها -خاصَّةً عندما تأتي هذه التهديدات من التجاوزات الحكومية.

(١١)
الحرِّية الدينية حق أساسي من حقوق الإنسان

جميع نقاط الانطلاق في التفكير الأخلاقي هي الجوانب الأساسية وغير القابلة للاختزال لرفاه بني البشر وتحقيق ذاتهم، ويسمِّيها بعض الفلاسفة «الحاجات البشرية الأساسية»١. هذه الحاجات -وهي أكثر من مجرَّد غايات أو أغراض وسيلية- هي موضوعات أول مبادئ المنطق العملي الذي يسيطر على كامل التفكير العقلاني بغية العمل، سواء كان هذا العمل المؤدَّى جيِّدًا أو سيِّئًا٢. توجِّه المبادئ الأولى للمنطق العملي اختيارَنا نحو ما هو عقلاني مرغوب فيه لأنه مشبع إنسانيًّا (ومن ثَمَّ متاح للاختيار)، وتوجِّهه كذلك بعيدًا عن الحرمان من هذه الحاجات الأساسية٣. في النهاية، هذا التوجيه التكاملي لهذه المبادئ هو ما يوفِّر المعيار (أو عندما نحدِّد: مجموعة المعايير -القواعد الأخلاقية) التي من خلالها يمكن -عقلانيًّا- تمييز الصواب من الخطأ -ما هو جيِّد أخلاقيًّا ممَّا هو سيِّئ- والذي من ضمنه ما هو عادل وغير عادل٤. الاختيارات الجيِّدة أخلاقيًّا هي اختيارات تتناغم مع الجوانب الأساسية المتنوِّعة لرفاه الإنسان وإشباعه بشكل تكاملي، لأن الاختيارات السيئة أخلاقيًّا ليست كذلك.

إصدار مثل هذه العبارات المجرَّدة يعني أن تعيد فلسفيًّا النقطةَ التي أشار إليها مارتن لوثر كينج في رسالته من سجن بيرمنغهام حول القوانين العادلة وغير العادلة -أي القوانين التي تكرِّم حقوق الناس وتلك التي تنتهكها. توقَّع البطل العظيم للحقوق المدنية الطعن في المبدأ الأخلاقي لأعمال العصيان المدني التي أوقعته خلف القضبان في بيرمنغهام، فتوقع أن يسأله منتقدوه: كيف لك، دكتور كينج، أن تشارك في خرق متعمَّد للقانون عندما تكون أنت نفسُك تؤكِّد أهمِّية طاعة القانون، وطلبك من المسؤولين في الولايات الجنوبية التوافق مع حكم إلغاء الفصل العنصري للمحكمة العليا في قضية براون ضدَّ مجلس التعليم؟ وفيما يلي ردُّ كينج على الطعن:

تكمن الإجابة في حقيقة أنَّ هناك نوعين من القوانين: عادل وغير عادل. سأكون أول مَن يدعو إلى طاعة القوانين العادلة. على المرء مسؤولية طاعة القوانين العادلة، ليس فقط من ناحية شرعية (قانونية)، بل أيضًا من ناحية أخلاقية. في المقابل، على المرء مسؤولية أخلاقية متمثِّلة في عصيان القوانين غير العادلة. إنني أتَّفق مع سانت أوغسطين في أنَّ «القانون غير العادل ليس قانونًا أصلًا».

الآن، ما الفرق بين كليهما؟ كيف يحدِّد المرء هل القانون عادل أم غير عادل؟

القانون العادل هو قانون من صنع الإنسان، يتناغم مع القانون الأخلاقي أو قانون الإله، والقانون غير العادل هو قانون لا ينسجم مع القانون الأخلاقي. وإذا ما أردنا صياغتها بعبارات سانت توماس الأكويني، فإنَّ القانون غير العادل هو قانون بشري ليس له جذور في القانون الأبدي والقانون الطبيعي.

إنَّ أيَّ قانون ينهض بشخصية الإنسان هو قانون عادل، وإنَّ أيَّ قانون يحطُّ منها هو غير عادل. جميع قوانين الفصل غير عادلة لأن الفصل يفسد الروح ويدمِّر الشخصية، فهو يعطي للفاصِل شعورًا زائفًا بالتفوُّق، وللمفصول شعورًا زائفًا بالنقص٥.

إذًا، تنهض القوانين العادلة بشخصية الإنسان -أو كما قال كينج في سياقات أخرى: الروح الإنسانية- وتشرِّفها، والقوانين غير العادلة تُهينها وتَحُطُّ من قدرها. كانت وجهة نظره عن أخلاقية القوانين أو عدم أخلاقيتها تذكير جيِّد بأنَّ ما يصحُّ تسميته أحيانًا (الأخلاق الشخصية) ينطبق أيضًا على (الأخلاق السياسية). الاختيارات والأعمال الخاصَّة بالمؤسَّسات السياسية على كلِّ مستوًى، مثلها مثل اختيارات وأعمال الأفراد؛ يمكن أن تكون صوابًا أو خطأً، جيِّدةً أو سيئةً أخلاقيًّا، يمكن أن تكون منسجمة مع رفاه الإنسان وإشباعه بكلِّ أبعاده المتعدِّدة، ويمكن أن تخفق في احترام الازدهار المتكامل لبني البشر. وفي الحالات الكثيرة التي تخفق فيها القوانين والسياسات والمؤسَّسات في تحقيق متطلَّبات الأخلاقية، نتحدَّث بوضوح وبشكل شرعي عن انتهاك لحقوق الإنسان. ويَصْدُق هذا بشكل خاصٍّ عندما يُوصَف هذا الإخفاق على نحو صحيح بأنه ظلم -أي عدم احترام قيمة الإنسان وكرامته المتساوية، وعدم إعطائه بشكل مستمرٍّ ما يستحقُّه، أو إنكاره.

ولكن خلافًا لتعاليم الراحل جون راولز والتيار ذي التأثير الكبير على الفكر الليبرالي المعاصر الذي كان راولز هو الأبرز فيه٦، أودُّ أن أشير إلى أنَّ الحاجة قبل الحقِّ، بل هي قبل الحقوق. وبلا شكٍّ، حقوق الإنسان، التي من ضمنها الحقُّ في الحرِّية الدينية، هي من ضمن المبادئ الأخلاقية التي تتطلَّب الاحترام من جانبنا جميعًا، حتى الحكومات والمؤسَّسات الدولية (التي هي ملتزِمة أخلاقيًّا بحماية حقوق الإنسان، لا احترامها فقط). أن تحترم الناس وتحترم كرامتهم، يعني -من بين أشياء أخرى- أن تكرِّم حقوقهم، التي من ضمنها الحقُّ في الحرِّية الدينية.

لكن مثل جميع المبادئ الأخلاقية، فإنَّ حقوق الإنسان (التي من ضمنها الحقُّ في الحرِّية الدينية) تتشكَّل وتأخذ مكانتها من خلال الحاجات البشرية التي تحميها. الحقوق، مثلها مثل المبادئ الأخلاقية الأخرى، هي بوضوح مبادئ عقلانية موجَّهة إلى العمل، لأنها تستلزم، وعلى مستوى معيَّن، تحديد التوجيه الكامل لمبادئ المنطق العملي، الذي يوجِّه اختيارنا نحو ما هو مشبعٌ ومُثْرٍ بشريًّا (أو كما يقول دكتور كينج: ناهِضٌ)، وتوجِّهنا بعيدًا عمَّا يخالف رفاهنا بصفتنا نوعَ الكائنات الذي نحن عليه -أي بني البشر.

لذلك -على سبيل المثال- من المهمِّ للتحديد والدفاع عن الحقِّ في الحياة -وهو حقٌّ انتهكه الإجهاض، ووأْد حديثي الولادة المعاقين، وقتل غيرهم من الأشخاص المعاقين جسديًّا أو عقليًّا، والقتل الرحيم للأشخاص الذين يعانون من مرض ألزهايمر وغيره من أمراض الخرف، وجميع أعمال القتل المباشر الأخرى للبشر الأبرياء- تأكيد أنَّ الحياة البشرية ليست مجرَّد حاجة وسيلية، بل جانب جوهري لحاجة بني البشر، أي بعد تكاملي لا يتجزَّأ من ازدهارنا العامّ٧. ومن المهمِّ للتحديد والدفاع عن الحق في الحرِّية الدينية القول بأنَّ الدين هو أيضًا جانب آخر غير قابل للاختزال من جوانب رفاه الإنسان وإشباعه -أي حاجة بشرية أساسية٨.

الحاجة إلى الدين .. ولكن ما الدين؟

إنَّ الدين، بمعناه الأكمل والأقوى، هو الإنسان في علاقة صحيحة مع الإله -الذي هو أكثر من مجرَّد مصدر بشري أو مصادر بشرية للمعنى والقيمة -إذا كان هناك مثل هذا. وطبعًا، حتى أعظم رجل بيننا لا يرقى إلى الكمال بعدَّة طرق مختلفة. لكن في مفهوم الدين المثالي، سيفهم

الشخص بشكل عميق وشامل قدر الإمكان، مجموعةً من الحقائق عن الأشياء الروحية، وينظِّم حياته، ويشارك في حياة مجتمع الإيمان المنظَّمة في انسجام مع هذه الحقائق. في التحقيق المثالي لخيرية الدين، يحقِّق المرء العلاقة التي يتمنى الإله -قل الله نفسه، افتراضًا للحظة حقيقة التوحيد- أن نكون فيها معه.

بطبيعة الحال، للتقاليد الإيمانية المختلفة وجهات نظر مختلفة حول ما يشكِّل الدين بمعناه الكامل. هناك مذاهب مختلفة، وكتب مقدَّسة مختلفة، وهياكل سلطة مختلفة، وأفكار مختلفة حول ما هو صحيح عن الأشياء الروحية، وماذا يعني أن تكون في علاقة صحيحة مع مَن هو أكثر من مجرَّد مصادر بشرية للمعنى والقيمة الذي تفهمه التقاليد المختلفة بوصفه الإله٩.

من جانبي، أعتقد أنَّ العقل يؤدِّي دورًا مهمًّا للغاية في تقرير كلِّ واحد منَّا أين توجد الحقيقة الروحية الأكثر قوَّة. ولا أعني هنا بالعقل قدرتنا على التفكير المنطقي والحكم الأخلاقي فقط، بل أيضًا قدرتنا على فهم المزاعم بجميع أنواعها وتقويمها، المنطقية والتاريخية والعلمية وغيرها. ولا يحتاج المرء إلى أن يتَّفق معي على هذا ليؤكِّد لي أنَّ هناك حاجةً بشرية أساسية مميَّزة إلى الدين -أي حاجة تنظيمية بشكل فريد في تشكيل سعي المرء، ومشاركته في جميع الحاجات البشرية الأساسية- ويبدأ المرء في إدراك هذه الحاجة والمشاركة فيها من اللحظة التي يبدأ فيها السعي إلى فهم مَن هو أكثر مِن مجرَّد مصادر بشرية للمعنى والقيمة، وأن يعيش بأصالة بتنظيمه لحياته بشكل ينسجم مع أحكامه الأفضل عن الحقيقة في القضايا الدينية.

إذا كنتُ على صواب، فإنَّ زيادة الأسئلة الوجودية، والتوصُّل إلى إجابات صادقة عنها، وتحقيق ما يعتقد المرء بصدق أنه أحد واجباته في ضوء تلك الإجابات؛ هي كلُّها أجزاءٌ من الحاجة البشرية إلى الدين -وهي حاجةٌ السعيُ في تحقيقها ميزةٌ لا غنى عنها في الازدهار الشامل للإنسان. بعبارة أخرى، إذا كنتُ على صواب، فكما يقول مؤسِّس صندوق بيكيت، سيموس هاسون، الكائن المتديِّن، جوهريًّا وبطبيعته -صاحب الضمير، إذا ما استعرنا وصف الإلياذة: إنَّ ازدهار الحياة الروحية للإنسان جزءٌ لا يتجزَّأ من رفاهيته الشاملة وإشباعه.

لكن إذا كان ذلك صحيحًا، فإنَّ احترام رفاهية شخص ما، أو ببساطة احترام الشخص، يستلزم احترام ازدهاره/ـا بصفته/ـا طالبًا/ طالبةً للحقيقة الدينية، ورجلًا (أو امرأة) تعيش في انسجام مع أحكامه/ـا الأفضل عمَّا هو صحيح، فيما يخصُّ القضايا الروحية. ويتطلَّب هذا

في المقابل احترامًا لحرِّيتهـ/ـا الدينية في السعي الديني -السعي إلى فهم الحقيقة الدينية وتنظيم المرء حياتَه تماشيًا معها. لأن الإيمان من أيِّ نوع، حتى الإيمان الديني، لا يمكن أن يكون أصيلًا -لا يمكن أن يكون إيمانًا حتى يكون حرًّا؛ فالاحترام للشخص (أي احترام كرامتهـ/ـا بصفتهـ/ـا مخلوقًا حرًّا وعقلانيًّا) يتطلَّب احترام حرِّيتهـ/ـا الدينية. لهذا يمكننا أن نعرف لماذا يكون من المنطقي من وجهة نظر العقل، وليس فقط من وجهة نظر التعاليم الموحاة إلى إيمان معين؛ أن نفهم الحرِّية الدينية بوصفها حقًّا بشريًّا أساسيًّا.

ومن الأمور المأساوية أنَّ اعتبار الرفاهية الروحية للأشخاص في بعض الأحيان هو الفرْضية والعامل المحفِّز لإنكار الحرِّية الدينية، أو تصوُّرها بطريقة ضيِّقة ومقيَّدة. قبل أن تتبنَّى الكنيسة الكاثوليكية المفهوم القوي للحرِّية الدينية، الذي يكرِّس الحقَّ المدني في إعطاء الرأي العامِّ والتعبير عن وجهات النظر الدينية المخلصة (حتى عندما تكون خاطئة)، في كتاب كرامة الإنسان (Dignitatis Humanae) الصادر عن المجمع الفاتيكاني الثاني، رفض بعض الكاثوليكيين فكرة الحقِّ في الحرِّية الدينية على أساس النظرية التي تقول «إنَّ للحقيقة فقط حقوقًا». كانت الفكرة هي أنَّ الدولة، في ظروف مواتية، لا يجب فقط أن تعرِّف نفسها علنًا بالكاثوليكية بوصفه الإيمان الصحيح، بل أن تحرِّم كذلك الدعوة الدينية أو التبشير الذي يمكن أن يقود الناس إلى الضلال الديني والردَّة.

لم يكن الخطأ هنا في الفرْضية القائلة بأنَّ الدين حاجة بشرية عظيمة، وكلما كان أكثر صوابًا كان أكثر إشباعًا للمؤمن. هذا الأمر صحيح، لكن كان الخطأ بالأحرى في افتراض أنَّ الحاجة إلى الدين لم تكن تُطوَّر أو يشارك فيها خارج سياق الإيمان الصحيح الواحد، وأنه يمكن بشكل موثوق حمايتُها وتطويرُها من خلال فرض وكالات الدولة قيودًا مدنية على الدعوة إلى الأفكار الدينية. في رفضه لهذا الافتراض، لم يتبنَّ آباء المجمَّع الفاتيكاني الثاني فكرة أنَّ للضلال حقوقًا، بل بدلًا من ذلك، ميَّزوا فكرة أنَّ للناس حقوقًا وأنَّ لهم حقوقًا، حتى عندما يكونون على ضلال١٠. ومن بين هذه الحقوق، وهو جزء لا يتجزَّأ من الدين الأصيل بصفته جانبًا أساسيًّا وغير قابل للاختزال من الحاجة البشرية: الحقُّ في تعبير المرء عمَّا يؤمن بأنه الصحيح حول القضايا الروحية حتى لو كانت اعتقاداته -بطريقة أو بأخرى- غير صحيحة بالكامل، بل حتى إذا كانت خاطئة١١.

عندما أُسنِدُ الوثيقة إلى كرامة الإنسان في فصولي الدراسية التي تتناول مسائل الحرِّية الدينية، دائمًا ما أؤكِّد لطلابي أهمِّية أن يقرَؤوا معها الوثيقة الأخرى للمجمع الفاتيكاني الثاني، وهي المسمَّاة (عصرنا). سواء كان المرء كاثوليكيًّا أو لم يكن، أعتقد أنه من غير الممكن أن يحقِّق فهمًا جيِّدًا للإعلان على الحرِّية الدينية والتعليم المتطوِّر للكنيسة الكاثوليكية على الحرِّية الدينية دون النظر فيما أعلنه الآباء في الإعلان على الأديان غير المسيحية. في وثيقة (عصرنا)، يشيد الآباء بكلِّ ما هو صحيح ومقدَّس عند الديانات غير المسيحية، التي من ضمنها البوذية والهندوسية، وخاصَّةً اليهودية والمسيحية. بفعلهم ذلك، فإنهم يعترفون بالطرق التي من خلالها يثري الدينُ الإنسانَ ويشرِّفه ويشبعه في البُعد الروحي لكينونته، حتى عندما لا تتضمَّن المحتوى المحدَّد لما يؤمن الآباء -بوصفهم كاثوليكيين- بأنه الدين بأقوى معانيه وأكملها -أي التي تجسِّد يسوع المسيح. ذلك ينبغي احترامه وتكريمه، من وجهة نظر آباء المجمع، لأن كرامة الإنسان تستلزم ذلك. بطبيعة الحال، عدم الاعتراف بالمسيح ابنًا لله أمر يعدُّه الآباء قصورًا في الديانات غير المسيحية -تمامًا كما يرى إعلان المسيح ابنًا الله ضلالًا في المسيحية من وجهة نظر يهودي أو مسلم. يعلِّم الآباء أنَّ هذه التقاليد لا تعني أنَّ اليهودية أو الإسلام هما ببساطة زائفان ودون أيِّ ميزة (كما أنَّ هذا لا يعني أنَّ اليهودية والإسلام يعلِّمان أنَّ المسيحية هي ببساطة زائفة ودون أيِّ ميزة)؛ على العكس من ذلك، هذه التقاليد تثري حياة المؤمنين في أبعادهم الروحية، ومن ثَمَّ تساهم بشكل فعَّال في إشباعهم.

ماذا تتطلَّب الحرِّية الدينية:

لا تحتكر الكنيسة الكاثوليكية منطق القانون الطبيعي الذي أستخدمُه في شرح الحقِّ البشري في الحرِّية الدينية والدفاع عنه١٢. لكنَّ الكنيسة لديها الْتزام عميق بهذا المنطق وتجرِبة طويلة معه. في وثيقة كرامة الإنسان Dignitatis Humanae، قدَّم آباء المجمع الفاتيكاني الثاني حُجَّة القانون الطبيعي للحرِّية الدينية، وفي الواقع، قد بدَؤوا بعرض حُجَّة القانون الطبيعي قبل تدعيمها بالحُجَج التي تنادي بسلطة الوحي الإلهي في الكتاب المقدَّس. لذلك فالنصوص المقدَّسة الرئيسية بصفتها تعاليم لإيمان حقيقي، تقدِّم عرضًا مفيدًا للطريقة التي ينبغي أن يدمج بها القادة المتديِّنون والمؤمنون -وليس فقط رجالات الدولة المعنيين بصياغة السياسة في ظروف التعدُّدية الدينية- في فهمهم للحقِّ الإنساني الأساسي للحرِّية الدينية، مبادئَ وحُجَجًا متاحة

لجميع الرجال والنساء ذوي الإخلاص والنية الحسنة، بفضل ما وصفه ذات مرَّة جون راولز بأنه «عقلنا البشري المشترك»١٣.

اسمح لي بأن أقتبس من وثيقة (عصرنا) لأعطيك صورة عن الأساس العقلاني لتأكيد الكنيسة الكاثوليكية على حاجة الدين كما تظهر في ديانات مختلفة. أنا أفعل هذا لأبيِّن كيف لإيمان واحد في هذه الحالة، الكاثوليكية، أن يؤصِّل دفاعه عن مفهوم قوي لحرِّية الدين، ليس من خلال ميثاق عدم اعتداء متبادَل مع الديانات الأخرى، أو ما سمَّته الراحلة جوديث شكلر بـ«ليبرالية الخوف»، أو بشكل أقلَّ، في النسبية أو اللاتفريقية الدينية؛ بل من خلال تأكيد عقلاني لقيمة الدين التي جُسِّدت وأُتيحت للناس عبر الكثير من التقاليد الإيمانية. إليك ما تقوله وثيقة (عصرنا):

على مدى التاريخ، وحتى يومنا هذا، يوجد بين شعوب مختلفة وعيٌ معيَّن بقوَّة خفية، تقبع خلف مسار الطبيعة وأحداث الحياة البشرية. في بعض الأحيان، كان هناك تمييز لقوَّة عليا، مثل الأب. أدَّى هذا الوعي والتمييز إلى طريقة حياة مشبعة بمعنى ديني عميق. تسعى الأديان الموجودة في حضارات أكثر تقدُّمًا من خلال مفاهيم محدَّدة بدقَّة بلغة دقيقة، إلى الإجابة عن هذه الأسئلة. هكذا في الهندوسية يستكشف الرجال اللغز الإلهي ويعبِّرون عنه، من خلال الثراء اللامحدود في الأساطير والرؤى المحدَّدة بدقَّة للفلسفة. إنهم يسعون إلى التحرُّر من تجارِب الحياة الحالية، من خلال الممارسات التقشُّفية والتأمُّل العميق واللجوء إلى الله بكلِّ ثقة ومحبَّة. تشهد البوذية بأشكالها المختلفة على عدم كفاية هذا العالم المتغيِّر، وتقترح أسلوب حياة يمكن للإنسان من خلاله بثقة تحقيقُ حالة من التحرُّر الكامل والوصول إلى النور العلوي، إمَّا من خلال جهودهم الخاصَّة، أو بمساعدة المعونة الإلهية. كذلك، تحاول الأديان الأخرى الموجودة في جميع أنحاء العالم بطرقها الخاصَّة تهدئةَ قلوب البشر، من خلال وضع برنامج حياة يغطِّي العقيدة والمبادئ الأخلاقية والطقوس المقدَّسة. إنهم يسعون إلى التحرُّر من تجارِب الحياة الحالية، من خلال الممارسات التقشفية والتأمُّل العميق واللجوء إلى الله بكلِّ ثقة ومحبَّة.

لا ترفض الكنيسة الكاثوليكية أيَّ شيء صحيح ومقدَّس في هذه الأديان، وهي تقدِّر تقديرًا بالغًا طريقة الحياة والسلوك والمبادئ والمذاهب التي على رغم اختلافها في كثير من النواحي عن تعاليمها، غالبًا ما تعكس الحقائق التي تنوِّر جميع البشر. مع ذلك، هي تنادي المسيح دون انقطاع

-ومن واجبها أن تفعل- فهو الطريق والحقيقة والحياة [يوحنَّا. ١: ٦]. ذلك أنَّ الله كان في المسيح مصالحًا العالم مع نفسه [كورنثوس ٥: ١٨، ١٩]، يجد البشر الكمال في حياتهم الدينية.

لذلك، تحثُّ الكنيسة أبناءها على الدخول بحكمة وإخلاص في المناقشة والتعاون مع أعضاء من المتديِّنين الآخرين. دع المسيحيين -وهم يشهدون على إيمانهم وطريقة حياتهم- يُقِرُّون بالحقائق الروحية والأخلاقية الموجودة بين غير المسيحيين، ويحافظون عليها ويشجِّعونها.

كما تُظهِر الكنيسة احترامًا كبيرًا للمسلمين. إنهم يعبدون الله الواحد الحيَّ الذي لا يموت، الرحيم القدير، خالق السموات والأرض، الذي تحدَّث إلى البشر أيضًا. إنهم يحاولون أن يقدِّموا أنفسهم دون تحفُّظ لأمر الله، تمامًا كما قدَّم إبراهيم نفسه لخطَّة الله، التي يربط بها المسلمون دينهم. وعلى الرغم من عدم اعترافهم بيسوع إلهًا، فإنهم يبجِّلونه نبيًّا، ويكرمون أمَّه العذراء أيضًا، بل وفي بعض الأحيان يصلُّون عليها بصدق. علاوةً على ذلك، ينتظرون يوم القيامة ومكافأة الله بعد بعث الموتى، ولهذا السبب، فإنهم يقدِّرون الحياة المستقيمة، ويعبدون الله لا سيَّما عن طريق الصلاة والصدقة والصوم.

على مرِّ القرون، نشأت مشاجرات وخلافات متعدِّدة بين المسيحيين والمسلمين. يدعو المجلسُ المقدَّس الآن الجميعَ إلى نسيان الماضي وبذل جهد صادق لتحقيق التفاهم المتبادل، لمصلحة جميع البشر، دعوهم معًا يحافظون على السلام والحرِّية والعدالة الاجتماعية والقيم الأخلاقية ويعزِّزونها.

وإذ يسبر المجمع المقدَّس أعماق الأسرار، فهو يتذكَّر الروابط الروحية التي تربط أهل العهد الجديد بسلالة إبراهيم.

تعترف كنيسة المسيح أنه في خطَّة الله الخلاص، يمكن العثور على بداية إيمانها واصطفائها في الآباء وفي موسى والأنبياء. تعلن هذه الكنيسة أنَّ جميع المؤمنين بالمسيح، الذين هم بوصفهم رجال الإيمان أبناء إبراهيم [راجع غلاطية ٣: ٧]، يُضمَّنون في دعوة الأب نفسها، وأنَّ خلاص الكنيسة يُعَدُّ بشكل خفي في نزوح شعب الله المختار من أرض العبودية. في هذا السياق، لا يمكن للكنيسة أن تنسى أنها تلقَّت وحي العهد القديم عن طريق ذلك الشعب الذي شمله الله برحمته التي تفوق الوصف. ولا يمكنها أن تنسى أنها كانت تحصِّل الغذاء من شجرة الزيتون

الحسنة التي نمت على أغصان شجر الزيتون البرِّي لغير المؤمنين [راجع رومية ١١: ١٧-٢٤]. تؤمن الكنيسة بأنَّ المسيح، الذي هو سلامنا، قد استطاع بصليبه الإصلاح بين اليهود وغير المؤمنين، وجعلهم واحدًا في ذاته [راجع أفسس ٢: ١٤-١٦]١٤.

يتطلَّب احترام الحاجة إلى الدين أن تحترم السلطة المدنية (وبالطرق المناسبة، أن تعزِّز) الشروط أو الظروف التي يمكن فيها للناس المشاركة في السعي الديني الصادق، وعيش حياة الأصالة التي تعكس أفضل أحكامهم فيما يتعلَّق بحقيقة الأمور الروحية. إنَّ إجبار الملحد على فعل أفعال تقوم على المعتقدات التوحيدية، لا يستطيع بضمير أن يشترك فيها؛ يعني حرمانه من الجزء الأساسي من الحاجة إلى الدين، الذي هو العيش مع الأمانة والنزاهة بما يتماشى مع أفضل أحكامه حول الواقع النهائي. إنَّ إكراهه على الأعمال الدينية لا يجدي نفعًا، لأن الإيمان يجب أن يكون حرًّا حقًّا، إضافةً إلى أنه يهزُّ كرامته بصفته شخصًا حرًّا وعقلانيًّا. إنَّ انتهاك الحرِّية أسوأ من العبث.

بالطبع، هناك حدود للحرِّية التي يجب احترامها من أجل الحاجة إلى الدين وكرامة الإنسان، بصفته كائنًا يتضمَّن إشباعُه المتكاملُ السعيَ الروحي وترتيبَ حياة المرء، بما يتماشى مع أفضل حكم لما تتطلَّبه الحقيقة الروحية. يمكن أن يرتكب الناسُ الصادقون الشرَّ الجسيم -وحتى الظلمَ الجسيم- من أجل الدين. يمكن ارتكاب أخطاء لا تُوصَف من قِبَل أشخاص يبحثون بإخلاص عن طاعة الإله أو الآلهة أو تصوُّرهم للواقع النهائي أيًّا كان. يجب أن يكون الافتراض لصالح احترام الحرِّية، من أجل الحاجة البشرية وكرامة البشر بصفتهم مخلوقات عاقلة وعقلانية -مخلوقات خُلقت (وَفْق قول اليهودية والمسيحية) على مثال الله وصورته- قويةً ورحْبة الأفق. ولكنها ليست غير محدودة. حتى النهاية العظيمة للفوز بمحبة الإله لا يمكن أن تسوِّغ وسيلة أخلاقية سيِّئة، وهذا كذلك للمؤمن المخلص. لا أشكُّ في صدق الآزتِك في ممارسة التضحية البشرية، أو صدق أولئك في تاريخ مختلِف تقاليد الإيمان الذين استخدموا الإكراه وحتى التعذيب في سبيل ما كانوا يعتقدون أنه مطلوب دينيًّا. لكنَّ هذه الأمور خاطئة للغاية ويجب ألَّا (يجب ألَّا) أن يُتسامَح معها باسم الحرِّية الدينية. إدراك عكس ذلك يعني أن يضع المرء نفسه في الموقف الغريب المتمثِّل في افتراض أنه يجب احترام انتهاكات الحرِّية الدينية (وغير ذلك من مظالم الجور المتساوية) من أجل الحرِّية الدينية.

ومع ذلك، للتغلُّب على الافتراض القوي والعريض لصالح الحرِّية الدينية، ليكون مسوَّغًا في مطالبة المؤمن بعمل شيء مخالف لإيمانه، أو في منعه عن فعل شيء يتطلَّبه إيمانه؛ يجب على السلطة السياسية أن تتحمَّل عبئًا ثقيلًا. الاختبار القانوني في الولايات المتَّحدة بموجب قانون استعادة الحرِّية الدينية هو إحدى طرق الاستيلاء على الافتراض والعبء، لتسويغ قانون يتعارض سلبًا مع الحرِّية الدينية، إذًا فحتى قانون محايد للتطبيق العامِّ يجب أن يدعمه اهتمام كبير من الدولة، ويمثِّل أقلَّ الوسائل تقييدًا أو تطفُّلًا لحماية تلك المصلحة أو خدمتها. يمكننا أن نتناقش -على أنها مسألة تتعلَّق بالقانون الدستوري الأمريكي أو مسألة سياسة- هل كان خِيار المحاكم أو المشرِّعين، أو ينبغي أن يكون، تقرير متى ينبغي منح استثناءات عامَّة، وقوانين محايدة من أجل الحرِّية الدينية، أو لتحديد متى تغلَّبنا على الافتراض لصالح الحرِّية الدينية. لكنَّ المسألة الجوهرية حول ما تتطلَّبه الحرِّية الدينية من أولئك الذين يمارسون مقاليد سلطة الدولة، يجب أن تكون شيئًا يتَّفق عليه الأشخاص المعقولون من أصحاب النيَّات الطيِّبة عبر الأطياف الدينية والسياسية -تحديدًا لأنها مسألة يمكن تسويتها من جانب عقلنا البشري المشترك.

(١٢)
ما هو الزواج -وما هو الذي ليس بزواج؟

الزواج تقاسمٌ شامل للحياة، وينطوي -مثله مثل الروابط الأخرى- على اتِّحاد للقلوب والعقول، ولكنه أيضًا وبشكل متميِّز، اتِّحاد جسدي يصبح ممكنًا بفضل التكامل الإنجابي الجنسي بين الرجل والمرأة. ومن ثَمَّ تنظِّم الحاجاتُ الشاملةُ الإنجابَ والحياةَ الأسرية، وتدعو إلى الْتزام شامل، وتعهُّد بالديمومة والتفرُّد الجنسي والإخلاص. يوحِّد الزواج بين الزوج والزوجة بشكل كلِّي، ليس فقط في رابطة عاطفية، بل أيضًا على المستوى الجسدي في أفعال الحبِّ الزوجي، وللأطفال، ولما يجلبه مثل هذا الحبّ -على طول الحياة. الزواج هو شكل من أشكال العلاقة -بل في الحقيقة، هو شكل العلاقة- التي يتَّحد فيها رجل وامرأة في رابطة تُرتَّب بشكل طبيعي ويُوفى بها، من قِبَل أطفالهم الذين ينجبونهم ويربُّونهم معًا. وأولئك الذين يدخلون في هذا الشكل من العلاقات -الحاجة البشرية إلى الزواج- يشاركون بشكل فعلي وكامل فيها، حتى وإن لم تُتوَّج رابطتهم بنعمة الأطفال.

أن نكون في علاقة كهذه -أي في اتِّحاد جسدي وعقلي، تتشكَّل معالمه ومعاييره المميَّزة من خلال توجُّهه وميله نحو الإنجاب وتربية الأطفال- هو شيء ذو قيمة بشكل جوهري، وليس وسيليًّا فحسْب. لذا فإنَّ الزواج، على الرغم من أنه ذو صلة متأصِّلة (وليست عارضة) بالإنجاب، لا يُفهَم على نحو صحيح أنَّ قيمته فقط أنه وسيلة للحاجة إلى الحمل وتربية الأطفال. ولهذا السبب، لا يُنظَر إلى العقم تاريخيًّا أو شرعيًّا على أنه عائق أمام الزواج. الاتِّحادُ الجسدي الحقيقي في أفعال من إشباع الشروط السلوكية للإنجاب، أمرٌ ممكن حتى عندما لا تحصل الظروف غير السلوكية للإنجاب. مثل هذا الاتِّحاد يمكن أن يوفِّر الأساس والقالب لتقاسُم الحياة متعدِّدة المستويات التي هي الزواج.

هذه الأفكار في طبيعة الزواج بصفته حاجة بشرية، لا تتطلَّب لاهوتًا خاصًا. فمن المؤكَّد أنها تتَّسق مع الإيمان المسيحي-اليهودي، ولكنَّ المفكِّرين القدماء الذين لم يلامسوا الوحي اليهودي أو المسيحي -الذين منهم أرسطو وأفلاطون وسقراط وميسوني روفوس وكزينوفانز وبلوتارخ- ميَّزوا أيضًا الاتِّحاداتِ الزوجيةَ عن الآخرين، كما تفعل الكثير من الديانات غير الكتابية حتى يومنا هذا. كما أنَّ هذا لم يكن نتاج انعكاس عن العدائية ضدَّ أشخاص معيَّنين أو فئات معيَّنة من الأشخاص، إذ نشأ في ثقافات مختلفة قبل مدة طويلة من المفهوم الحديث (التوجُّه الجنسي).

مع ذلك، فإنَّ المحكمة العليا في الولايات المتَّحدة، مثل عدد من الدول الأوروبية، قد أعادت تعريف الزواج للقضاء على معيار التكامل الجنسي. في الحقيقة، ما فعلته المحكمة هو إلغاء الزواج بصفته فئة قانونية واستبداله شيء مختلف تمامًا به: الرفقة الجنسية الرومانسية المعترَف بها قانونًا، أو الشراكة الداخلية، والتي أُعيد تعيين مسمَّى الزواج إليها. لذا نحن -بالمعنى الدقيق للكلمة- لا نتحدَّث عن إعادة تعريف كإلغاء للزواج.

عندما يُفهَم الزواج على أنه علاقة زوجية -أي كاتِّحاد شامل (عاطفي وجسدي) موجَّه نحو الإنجاب وتزويد الأطفال بأمٍّ وأب- يكون من السهل فهم سماته الأساسية كما هو مفهوم تاريخيًّا في الثقافات الغربية وغيرها. لكنَّ القضاء على قاعدة التكامل الجنسي يزيل أيَّ أساس مبدئي لهذه الميزات. ففي النهاية، إذا كان في إمكان رجلين أو امرأتين الزواج، فإنَّ ما يميِّز الزواج بعيدًا عن الروابط الأخرى يجب أن يكون الكثافة العاطفية أو الأولوية. لكن لا شيء يتعلَّق بالوَحدة العاطفية أو الكثافة يتطلَّب أن تكون دائمة بدلًا من أن تكون مؤقَّتة عمدًا. لا شيء أكثر من مجرَّد المشاعر أو التفضيل الشخصي يتطلَّب أن يكون هذا الزواج (مغلقًا) جنسيًّا بدلًا من أن يكون (مفتوحًا)، أو مقصورًا على العلاقات بين شخصين، بدلًا من ثلاثة أو أكثر في مجموعات جنسية (بوليامورية). لن يكون هناك سبب لفهم الزواج على أنه شراكة جنسية، في مقابل شراكة متكاملة حول أيِّ نطاق من الاهتمامات أو الالتزامات المشتركة المحتملة غير الجنسية (على سبيل المثال، لعب التنس، وقراءة الروايات، ودعم فريق رياضي معيَّن). كما لن يكون هناك أيُّ أساس لفهم الزواج بصفته علاقة ترتبط بطبيعتها بالحياة الأسرية وتتشكَّل بمطالبها. ومع ذلك، فإنَّ هذه كانت دائمًا وما زالت تحدِّد ملامح الزواج وقواعده -وهي المعايير والقواعد التي تجعل الزواج مختلفًا عن الأشكال الأخرى أو عن الرفقة أو الصداقة (وعلى خلاف (النوع)، ليس فقط في درجة الكثافة العاطفية).

تدعم هذه الاعتبارات وجهة نظري القائلة بأنَّ المناقشات الأخيرة المتعلِّقة بتعريف الزواج ومعناه لم تكن حول وجوب (توسيع) معناه لتوسيع مجموعة الأشخاص (المؤهَّلين) للمشاركة فيه، بل كان السؤال المطروح دائمًا هو: هل ينبغي الاحتفاظ بالزواج ودعمه في قانوننا وثقافتنا، أم التخلِّي عنه لصالح طريقة مختلفة لتنظيم العلاقات الإنسانية؟

يشكِّل قانون الزواج تصرُّفاتنا من خلال ترويجه لرؤية تعرض هيئة الزواج، ومن ثَمَّ تعرض معاييره ومتطلَّباته. في جميع السلطات القضائية الغربية تقريبًا، أُصيب الزواج عميقًا بسبب ثقافة الطلاق، والممارسة الشائعة للمعاشرة الجنسية غير الزواجية، وتطبيع الإنجاب غير الزواجي، وغير ذلك من الممارسات. لم يكن لأيٍّ من هذه الأمور علاقة بالشراكات من الجنس نفسه أو السلوك الشاذّ، كما لم يكن الأشخاص الذين ينجذبون إلى أشخاص من الجنس نفسه مسؤولين عنها.

كان تأثير هذه الممارسات على الفهم العامِّ للزواج هو الذي أضعف فهم الناس للزواج بوصفه اتِّحادًا زوجيًّا، وجعل الفكرة غير المتصوَّرة عن (الزواجات) من الجنس نفسه أمرًا يمكن تصوُّره. ومع ذلك، فإنَّ إلغاء الزواج بوصفه فئة قانونية، وتغيير مسمَّاه إلى الشراكات المحلِّية الجنسية الرومانسية؛ يكمل في إيقاع الهزيمة، ممَّا يجعل من المستحيل تنفيذ الإصلاحات اللازمة لاستعادة الفهم الزوجي للزواج، ومعه ثقافة زواج صحِّية ونابضة بالحياة. كلما ساوينا بين الزواج وبين ما يرقى إلى نوع من الرفقة الجنسية الرومانسية أو الشراكة الداخلية، كان من الصعب على الناس العيش وَفْق معايير الاستقرار المحدَّدة بالزواج الحقيقي.

هذا هو الدرس من نصف القرن الماضي، وما لم نستعِد الفهم السليم للزواج ونُعِدْ بناء ثقافة الزواج، فإنَّ تآكُل مُثُل الزواج سيستمرُّ في إلحاق الأذى بالجميع -الأطفال، والأزواج، والمجتمعات بشكل عامّ- لا سيَّما الأكثر فقرًا وضعفًا؛ من خلال إعادة كتابة نموذج الأبوَّة والأمومة، وإلغاء الزواج الزوجي كما تقوِّض القاعدة القانونية في أعرافنا، وممارسة قيمةٍ خاصَّةٍ للأمَّهات والآباء البيولوجيين. علاوةً على ذلك، بالتأييد لدعم وجهة النظر الزوجية (التعصُّب الأعمى)، فإنه يدمِّر الحرِّية الدينية وحرِّية التعبير وتكوين الجمعيات.

من المهمِّ أن نضع في حسباننا أنه بموجب أيِّ سياسة زواج، فإنَّ بعض الروابط وبعض أنواع العلاقات الحميمة، ستبقى غير معترَف بها، ومن ثَمَّ فإنَّ بعض الأشخاص سيظلُّون غير

متزوِّجين قانونيًّا (على الرغم من أنهم يودُّون أن تُرَى علاقاتهم زواجًا بموجب القانون). لذلك نحن في حاجة إلى أن نكون قادرين (ويجب علينا) تلبية احتياجات الناس الملموسة، باستثناء الزواج المدني. علاوةً على ذلك، إذا رفضنا مساواة الزواج بالرفقة -وتراخيص الزواج بالموافقة العامَّة- فسوف نرى أنَّ قوانين الزواج الزوجية لا تحرم أحدًا من الرفقة أو بهجتها، ولا تميِّز أي شخص بوصفه أقلَّ جدارةً بالإشباع. إنَّ التعاطف الحقيقي يعني توسيع نطاق المجتمع الأصيل للجميع، لا سيَّما المهمَّشين، مع استخدام قانون الزواج للهدف الاجتماعي الذي يخدمه بشكل أفضل -الهدف الذي يسوِّغ تنظيم مثل هذه الروابط الحميمية في المقام الأول: هو لضمان معرفة الأطفال للحبِّ الملتزِم للأمِّ والأب اللذين جلبهم اتِّحادهما إلى الوجود.

كما لا يتطلَّب التعاطفُ مع الأشخاص الذين ينجذبون إلى جنسهم نفسه إعادةَ تعريف الزواج، ولا يعني الحفاظُ على النظرة الزوجية جعلَهم كباش فداء لتآكلها. بالتأكيد لا يتعلَّق الأمر بإضفاء الشرعية على أيِّ شيء (أو تجريمه). حتى قبل قرار المحكمة العليا الأمريكية بشأن زواج الشواذّ، في جميع الولايات الخمسين، كان بإمكان رجلين أو امرأتين الزواج (إذا صادف أن كانا يؤمنان بزواج الشواذّ) وتقاسُم الحياة المنزلية. كان أصحاب عملهم ومجتمعاتهم الدينية أحرارًا في الاعتراف باتِّحاداتهم. بالأحرى، كان الأمر هو: هل ستجبر الحكومات فعليًّا الكثير من الجهات الفاعلة الأخرى في الساحة العامَّة على فعل الشيء نفسه؟ كما كان الموضوع المطروح هو: هل ستتوسع الحكومة؟ إنَّ الدعم القوي للأعراف الزوجية يخدم الأطفال، والأزواج، ومن ثَمَّ اقتصادنا بشكل عامّ، وخاصَّة الفقراء. يدفع الانهيارُ الأسري الدولةَ إلى أدوار لا تناسبها: من آباء ومنضبطين، إلى يتامى ومهمَلين، وحكم في النزاعات على الحضانة والأبوَّة.

مشاركة شاملة للحياة:

اسمحوا لي الآن أن أتناول هذه المسألة على مستوًى أعمق وأكثر فلسفية. يتَّفق الجميع على أنَّ الزواج -بغضِّ النظر عن غيره- هو علاقة يتَّحد فيها الأشخاص بشكل كامل. لكن ماذا يعني الأشخاص؟ وكيف يمكن أن يتَّحد اثنان (أو أكثر) منهم بشكل كامل؟

وجهة النظر (الضمنية غالبًا) التي يحملها عادةً المدافعون عن المواقف الليبرالية حول قضايا الجنس والزواج، هي أنَّ الشخص هو الجانب الواعي والراغب في الذات. إنَّ (الشخص) -أي

العقل، أو مركز الوعي أو العاطفة- يسكن (أو يرتبط بطريقة ما) بجسد، بلا شكّ. لكن يُنظَر إلى الجسد، إذا كان ذلك غالبًا فقط ضمنًا، على أنه واقع فرعي -مجرَّد وعاء مادِّي- وليس جزءًا من الواقع الشخصي للإنسان الذي هو جسده. يُنظَر إلى الجسد على أنه أداة خارجية يُنتِج الفرد من خلالها أو يشارك بطريقة أخرى في الترضيات والخبرات المرغوبة الأخرى، ويحقِّق أهدافًا متنوِّعة.

من وجهة نظر أولئك الذين يقبلون بشكل رسمي أو غير رسمي هذا الفهمَ الثنائي لما هو كائن بشري، فإنَّ الوَحدة الشخصية لا يمكن تحقيقها من خلال اتِّحاد جسدي. وهذا يأخذنا إلى جوهر الجدل حول طبيعة الزواج ومعناه. ووَفْقًا لهذا الرأي، فإنَّ الأشخاص بدلًا من ذلك يتَّحدون عاطفيًّا (أو كما يقول أهل دين معيَّنون: روحيًّا). بالطبع، إذا كان هذا صحيحًا، فيمكن للأشخاص من الجنس نفسه أن يتَّحدوا (أي يشكِّلوا رابطة عاطفية مكثَّفة)، ويمكنهم مشاركة التجارِب المثيرة التي يعتقدون أنها ستعزِّز اتِّحادهم الشخصي من خلال تمكينهم من التعبير عن المودَّة، ومشاركة المتعة، والشعور بتلذُّذ أكبر من خلال لعبهم الجنسي. (على المنوال نفسه، يمكن لمجموعات من ثلاثة أشخاص أو أكثر أن تتوحَّد من خلال تكوين رابطة عاطفية مكثَّفة، ويمكنها تبادل الخبرات المثيرة التي يفترضون أنها ستعزِّز اتِّحادهم البولياموري).

إنَّ البديل عن النظرة الثنائية إلى ماهية الأشخاص (ومن ثَمَّ حول كيف يمكن أن يتَّحدوا) هي النظرة المتبنَّاة في كلٍّ من القانون التاريخي للزواج وما وصفه السِّير إشعياء برلين بأنه التقليد المركزي للفكر الغربي. وَفْقًا لهذا الرأي المتعدِّي، فإنَّ البشر هم أشخاص جسديون، وليسوا وعيًا أو عقولًا أو أرواحًا تسكن أجسادًا غير شخصية وتستخدمها. الإنسان هو وَحْدة ديناميكية للجسد والعقل والروح. وبعيدًا عن كونه أداة خارجية للشخص، فإنَّ الجسم جزء جوهري من الواقع الشخصي للإنسان. ولذا فالاتِّحاد الجسدي العضوي هو من ثَمَّ اتِّحاد شخصي، واتِّحاد شخصي شامل -اتِّحاد زوجي- يتضمَّن اتِّحادًا جسديًّا، بل ويقوم عليه حقًّا.

إنَّ الاتِّحاد الجسدي الذي ننظر فيه هنا ممكن، لأن الذكور والإناث يتَّحدون عضويًّا عندما يتزاوجون -فعلى الرغم من كونهم اثنين، يصيرون موضوعًا واحدًا موحَّدًا يؤدُّون الفعل الذي يحقِّق الشروط السلوكية للإنجاب. هذا هو السبب في أنَّ التزاوج شيء مميَّز عن مجرَّد الاحتكاك الثنائي، بل وحتى الاحتكاك الثنائي المثير. ويبقى التزاوج تزاوجًا، وليس مجرَّد احتكاك ثنائي،

حتى عندما لا تحصل الشروط غير السلوكية للإنجاب. ولهذا السبب يستطيع علماء الحيوان أو المزارعون التمييز بين أفعال التزاوج حتى في الحيوانات غير البشرية، والإخفاق في التزاوج، بغضّ النظر عن مدى استمرار الاحتكاك، ودون الحاجة إلى الانتظار لمعرفة هل حدث الحمل أم لا. والحمل نفسه، على الرغم من أنه نتيجة للتزاوج (إذ تتحقَّق فيه الشروط غير السلوكية للإنجاب)، يختلف عن فعل التزاوج نفسه. هل حدث التزاوج أم لا هو شيء، وهل أدَّى ذلك إلى الحمل هو شيء آخر.

هذا يترك مسألة الدلالة الوجودية والمعنوية للتزاوج البشري. بالنظر إلى أنَّ البشر يصيرون واحدًا بالمعنى الجسدي من خلال التزاوج -فالجسد في النظرة غير الثنائية هو جزء من الواقع الشخصي للإنسان، وليس مجرَّد وعاء أو أداة فرعية- ماذا يتبع من معنى الزواج بصفته حاجة بشرية مميَّزة؟

وللتحرُّك نحو الإجابات، دعونا نستكشف أكثر قليلًا مفهوم الاتِّحاد الجسدي بصفته اتِّحادًا شخصيًّا. في الاتِّحاد الجسدي الذي يمكن تحقيقه من خلال التكامل الجنسي التناسلي للذكور والإناث، يشكِّل الشركاء معًا -على الرغم من بقائهم أشخاصًا متميِّزين- مبدأً إنجابيًّا واحدًا. على الرغم من أنَّ التكاثر هو فعل واحد في البشر (كما هي الحال في أنواع أخرى متعدِّدة)، فإنَّ الفعل التناسلي لا يؤدِّيه الأعضاء الأفراد لهذه الأنواع، بل الزوج المتزاوج بصفته وَحْدة عضوية. لقد أوضح جيرمان غريسيز هذه النقطة بدقَّة:

على الرغم من أنَّ الذكور والإناث هم أفراد مكتملون فيما يتعلَّق بالوظائف الأخرى -كالتغذية والإحساس والتنقُّل- فإنهم فيما يتعلَّق بالتناسل، لا يمثِّلون إلَّا أجزاء محتمَلة من زوج متزاوج، الذي هو الكائن الكامل القادر على التناسل الجنسي. حتى إذا كان الزوج المزاوج معقَّمًا، فإنَّ الجماع، بالنظر إلى أنه السلوك التناسلي الذي يميِّز هذا النوع، يجعل الذكر والأنثى المتجامعَيْن كائنًا واحدًا.

ما هو فريد عن الزواج هو أنه حقًّا مشاركة شاملة للحياة؛ ليس اتِّحادًا للقلوب والعقول فقط (كالصداقات والأنواع الأخرى من العلاقات)، بل للأجساد أيضًا. وبالفعل، فإنَّ هذه المشاركة الشاملة تقوم على الاتِّحاد الجسدي الممكن بشكل فريد من خلال التكامل الجنسي التناسلي، الذي

يسمح للرجل والمرأة بأن يصيرا، بلغة الإنجيل، «جسدًا واحدًا». هذا الاتِّحاد الواحد هو أساس علاقة يكون من المفهوم فيها (وليس مسألة تفضيل شخصي) أن يترابط شخصان مع بعضهما البعض في الْتزام بالديمومة، والزواج الأحادي، والإخلاص الجنسي.

الناس الذين يرفضون هذا الفهم للجنس والزواج يقولون إنَّ «الحبَّ يصنع أسرة». ولا يهمُّ هل هذا الحبُّ بين شخصين من الجنسين أم من الجنس نفسه (أولئك الذين يتَّسمون بصفاء الذهن والصراحة يميِّزون أنه -على المنوال نفسه- لن يهمَّ هل هذا الحبُّ بين ثلاثة أم أكثر من الناس)، كما أنَّ شكل التعبير الجنسي عن ذلك الحبِّ لا يحدث أيَّ فرق.

الحُجَج التي تفيد بأنَّ الزواج الحقيقي هو شيء آخر غير اتِّحاد زوجين مكمِّلين لبعضهما جنسيًّا بالضرورة، أو أوسع منه؛ تفترض أنَّ قيمة الجنس يجب أن تكون وسيلية في الإنجاب أو المتعة، وتُعَدُّ غايةً في حدِّ ذاتها أو وسيلةً للتعبير عن مشاعر المودَّة والعطاء وما إلى ذلك. يقول نقَّاد الأعراف التقليدية للزواج والجنس إنَّ الأفعال الجنسية للشركاء من الجنس نفسه -على سبيل المثال- لا يمكن تمييزها عن أفعال جماع الأزواج كلما كان الدافع وراء الجماع شيئًا آخر غير الإنجاب. وهذا يعني أنَّ الأفعال الجنسية للشركاء من الجنس نفسه لا يمكن تمييزها في الدافع والمعنى والقيمة والأهمِّية عن الأفعال الزوجية للزوجين اللذين يعرفان أنَّ أحدهما على الأقلِّ عقيم بشكل مؤقَّت أو دائم. وهكذا، فإنَّ الحُجَّة تقول إنَّ الفهم التقليدي للزواج مذنب بظلمه في معاملته الأشخاصَ العقيمين من الجنسين بوصفهم قادرين على الزواج، في حين أنه يعامل الشركاء من الجنس نفسه على أنهم غير مؤهَّلين للزواج.

اتَّهم صديقي وزميلي الأستاذُ ستيفن ماسيدو وجهةَ النظر التقليدية والمدافعين عمَّا سمَّاه بالضبط «الكيل بمكيالين». يسأل: «ما غاية الجنس في الزواج العقيم؟ ليس الإنجاب؛ يعرف الشركاء أنهم عقيمون (دعونا نفترض ذلك). إذا مارسوا الجنس، فمن أجل المتعة والتعبير عن حبِّهم، أو صداقتهم، أو حاجة أخرى. سيكون ذلك للسبب نفسه بالضبط الذي يجعل الأزواج المثليين المحبِّين والملتزِمين لبعضهم البعض، يمارسون الجنس».

كثير من الناس يجدون هذا النوع من الانتقادات مثيرًا للإعجاب، وحتى البعض من أصحاب التوجُّه المحافظ يشعرون بالارتباك معه. بمجرد أن نركِّز على جوهر وجهة النظر

التقليدية، نرى بوضوح أنَّ الانتقاد يخفق فورًا، لأنه يفترض أنَّ الغاية من الجنس في الزواج لا يمكن إلَّا أن تكون وسيليةً. وفي الواقع، فإنَّ المعتقَد المركزي في وجهة النظر التقليدية هو أنَّ الغاية من الجنس هي الحاجة نفسها إلى الزواج، التي تكتمل وتتحقَّق بالأفعال الجنسية التي توحِّد الزوجين جسدًا واحدًا، أي أن يكون تشاركُهم الجسدي جزءًا أساسيًّا لا يتجزَّأ من وَحْدتهما الزوجية الشاملة بصفتهما أشخاصًا مجسَّدين. وهكذا، فإنَّ وجهة النظر التقليدية ترفض استخدام الجنس (ومن ثَمَّ استخدام أجساد الشركاء الجنسيين) لغايات خارجية من أيِّ نوع. يُسعَى إلى الإنجاب والمتعة بشكل شرعي، ولكن يُدمَجان مع الحاجة الأساسية والغاية المسوَّغة في الجماع الزوجي، وهي اتِّحاد الجسد الواحد للزواج نفسه.

لذلك يجادل نقَّاد الفهم التقليدي للزواج الذين يدركون هذا بأنَّ وَحْدة الجسد الواحد الظاهرة التي تميِّز الجماع الزوجي عن الأنواع الأخرى من السلوك الجنسي، وهمية. ويقولون إنَّ المشاركة الجسدية الظاهرة للأزواج في أفعال تحقِّق الشروط السلوكية للإنجاب ليست ممكنة حقًّا.

على سبيل المثال، يزعم ماسيدو أنَّ «مشاركة الجسد الواحد» للأزواج العقيمين ستبدو... مسألةَ مظهر أكثر من كونها حقيقة». فبسبب عقمهم، لا يستطيع هؤلاء الأزواج حقًّا أن يتوحَّدوا بيولوجيًّا: «لا يمكن أن تُكوِّن أجسادهم... أيَّ «مبدأ إنجابي»، لا يمكن أن تُكوِّن أيَّ وَحْدة حقيقية». في الواقع، يرى ماكيدو أنَّ الأزواج الخَصِبين الذي ينجبون الأطفال بأفعال الجماع لا يتوحَّدون حقًّا بيولوجيًّا، لأنه -كما يقول: «القضيب والمهبل لا يتوحَّدان بيولوجيًّا، في حين تتوحَّد الحيوانات المنوية والبويضات».

أجاب جون فينيس بجدارة بأنه «في هذا المزاج المختزل للتشريع، يمكن للمرء أن يعلن أنَّ الحيوانات المنوية والبويضة تتوحَّد بشكل جسدي فقط، وأن وَحْدتيهما هي التي تتوحَّد بيولوجيًّا. ولكن سيكون أكثرَ واقعيةً أن نعترف بأنَّ عملية الجماع كلَّها... بيولوجية تمامًا». علاوةً على ذلك، كما يشير فينيس، فإنَّ «الوَحدة العضوية التي تُستنسَخ في عمل من نوع التكاثر ليست» كما يتصوَّر ماسيدو مختزِلًا «وحدةَ القضيب والمهبل، إنها وَحدة الأشخاص في فعل الجماع المتعمَّد بالتراضي».

إنَّ الوَحدة التي يشير إليها فينيس هنا -وَحدة الجسد والحسِّ والعاطفة والعقل والإرادة- هي محور فهمنا للإنسانية. ومع ذلك، فهي وَحدة لا يستطيع ماكيدو وغيرُه ممَّن ينكرون إمكانية وجود مشاركة جسدية حقيقية في الزواج بيانَها. ويفترض لهذا الإنكار وجود ازدواجية بين الشخص (بصفته الذات الواعية والتائقة) من جهة، والجسد (بصفته أداةً للذات الواعية والتائقة) من ناحية أخرى، والتي تتعارض بشكل قاطع مع هذه الوَحدة. إنَّ ثنائية الشخص والجسد متضمَّنة في الفكرة، وهي فكرة محورية في إنكار ماسيدو لإمكانية أن يكون هناك وَحدة زوجية ذات جسد واحد، إنَّ أفعال الجنس غير الجماعية تختلف عن القانون والفلسفة اللذين عدَّهما -بشكل تقليدي- أفعالًا زوجية شريفة وعفيفة، فقط بصفتها مسألة ترتيب لهذه (السباكة). وَفْقًا لهذه الفكرة، فإنَّ الأعضاء التناسلية للمرأة العقيمة أو الرجل العقيم ليست حقًّا «أعضاءً تكاثرية» أكثر من كون الأفواه مثلًا أو الأشراج أو الألسنة أو الأصابع أعضاءً تكاثرية. وهكذا، فإنَّ جماع الرجل والمرأة التي يكون فيه شريك واحد على الأقلِّ عقيمًا لا يمكن أن يكون حقًّا من نوع التكاثر.

لكنَّ الحقيقة الواضحة هي أنَّ الأعضاء التناسلية للرجال والنساء هي أعضاء تكاثرية دائمًا - حتى خلال أوقات العقم. الأفعال التي تفي بالشروط السلوكية للإنجاب هي أعمال من النوع الداعم للإبداع، حتى عندما لا تتحقَّق ظروف عدم الإنجاب السلوكية. وبما أنَّ غاية الاتصال الجنسي هي الاتِّحاد الزوجي -وهي نقطة مركزية في الفهم التاريخي للزواج بصفته علاقة زوجية- يحقِّق الزوجان الوَحدة المطلوبة (يتَّحدان بيولوجيًّا، ويصيران «اثنين في جسد واحد») على وجه التحديد عندما يتزاوجان. ولبيان النقطة نفسها ولكن بطريقة أخرى، إنهم يؤدُّون نوع الفعل الذي قد يؤدِّي إلى وهبهم طفلًا -ما يشير إليه القانون والفلسفة التقليدية دائمًا بـ«فعل الجيل» و«الفعل الزوجي».

في هذه الأيام، وجهات النظر التي طوَّرها ماسيدو لا يُنظَر إليها على أنها راديكالية. فعلى العكس من ذلك، ينظر الكثيرون إلى وجهات نظره حول الجنس والزواج على أنها متحفِّظة للغاية، بل ومن الطراز القديم. وقد جعله يساريوهم هو وغيره من المدافعين عن هذا الموقف «الليبرالي المعتدل» موضعَ محاسبة، لتأكيدهم مبدأ الإخلاص الجنسي وانتقادهم -في العادة ضمنيًّا فقط- الاختلاطَ الجنسي والزواجاتِ «المفتوحة» جنسيًّا. إنَّ لديهم التزامًا رائعًا لفكرة الزواج بصفته تقاسمًا دائمًا وحصريًّا للحياة المتكاملة حول النشاط الجنسي (ولكن بالتأكيد لا

يمكن اختزالها فيه). لكنهم يعتقدون أنَّ طبيعة النشاط الجنسي لا تهمّ؛ الجنس هو الجنس، ففي نظرهم، لا يمكن أن يوحِّد الناس حقًّا كجسد واحد، لكن بإمكانه تمكينهم من التعبير عن عاطفتهم بطريقة خاصَّة.

بمجرَّد أن يُقلَّص الزواج والجماع الزوجي إلى حالة الحاجات الوسيلية، فإنَّ الغاية الوحيدة الواضحة للزواج ستكون تحقيق غاية أو غايات أخرى. وبلا شكّ، غاية الزواج -عند البعض- الإنجاب، ولكن هل زواج معيَّن هو (تحالف تكاثري) أم تحالف لأهداف لا علاقة لها بشكل كامل بالتكاثر، هو مجرَّد مسألة من التفضيلات الذاتية للأطراف الداخلين في التحالف. لا يُعَدُّ الزواج بأيِّ حال من الأحوال أمرًا منظَّمًا طبيعيًّا لإنجاب الأطفال ورعايتهم. كما لا يمكن تحديد ملامح الحالة الزواجية أو شروط العلاقة الزوجية أو تشكيلها من خلال توجُّه طبيعي نحو تربية الطفل.

الزواج وَفْقًا لهذا الفهم المنقَّح، يتميَّز بمرونته أو لُدونته التي تميِّزه بحدَّة عن مفهوم الزواج الذي تقترح استبداله. في هذا الفهم التنقيحي، الزواج أيضًا غير ضروري -حتى من أجل تربية الطفل. إذا وُجِد شخصان (أو ربما أكثر)، يعتقدان أو يفترضان أنَّ الزواج مناسب لهما، عندها يكون هناك سبب للزواج. أمَّا إذا لم يكن الأمر كذلك، فإنَّ الزواج ليس مسألة مبدأ يُفهَم على أنه سياق مناسب بشكل فريد أو خاصٍّ لهما ليبنيا حياتهما معًا.

ماذا عن الجنس؟ ما الهدف من ذلك في مفهوم الزواج المنقَّح؟ إنَّ وجهة النظر العالمية التي يُشار إليها أحيانًا باسم «الفردية التعبيريّة» أو «ليبرالية نمط الحياة» ترفض الاعتقاد بأنَّ الجنس مقيَّد بشكل مناسب بالعلاقة الزوجية. لا شكَّ أنه لا يوجد أساس مبدئي للاعتراض على المعاشرة الجنسية خارج الزواج. وحتى فيما يتعلَّق بالجنس بصرف النظر عن العلاقات المستقرَّة، فإنَّ ليبرالية نمط الحياة «غير حُكْمية»، فمبدؤها الرئيسي للاستقامة في الشؤون الجنسية هو مبدأ الموافقة، وليس مبدأ الزواج كما هو الحال في النظرة التقليدية. إذ طالما أنه لا يوجد إكراه أو خداع في تدبير الجنس، فإنَّ الخِيارات الجنسية -كما يصرُّ فريدريك إليستون، على سبيل المثال- لا تثير أسئلة أخلاقية.

حتى الزنا لا يمثِّل مشكلة في إطار مفهوم الفردية التعبيرية للزواج، إذا لم يكن هناك خداع للزوج كما هو الحال فيما يسمَّى بالزواج المفتوح. في الواقع، في ظلِّ المفهوم الفردي التعبيري، من المستحيل تحديد أيِّ سبب لوجود تفضيلات ذاتية فقط -لأن الزوجين يطلبان الإخلاص من

بعضهما البعض. لماذا يجب عليهما «التخلِّي عن الآخرين»؟ ما الغاية من الإخلاص الجنسي؟ بالمعنى الدقيق للكلمة، لا يوجد أيُّ سبب لعدم وجود (زواج مفتوح) -مجرَّد انفعالات أو تفضيلات ذاتية بحتة صادف أن كانت عند بعض الناس وليست عند الآخرين. وهذا هو السبب في أنَّ الأشخاص الذين يرفضون شروط الزواج التقليدية -حتى أولئك الذين يرفضون ذلك، مثل ماسيدو، لأسباب محافِظة مزعومة، مثل جعل حاجة الزواج متاحةً للأشخاص الذين يفضِّلون التجارِب المثيرة مع شركاء من جنسهم- يجدون في النهاية أنه من المستحيل إدانة الاختلاط الجنسي وما شابه، إلَّا على أسس براغماتية في بعض الأحيان.

إلغاء الزواج كما نعرفه:

وقد أكَّد المدافعون عن إعادة تعريف (الزواج) بوصفه رفقة رومانسية جنسية أو شراكة داخلية لاستيعاب العلاقات المثلية، أنَّ هذا التحوُّل يقوِّض أساس الدوام والتفرُّد في أيِّ علاقة١.

وأشاد أندرو سوليفان، أحد أنصار الحالة المحافظة كما يصف نفسه، إلى الزواج المثلي بـ«الروحانية» الموجودة في «الجنس المجهول»، ورحَّب بحقيقة أنَّ «انفتاحًا» في اتِّحادات المثليين قد يُنهي التفرُّد الجنسي بين أولئك الذين هم في زواجات من جنسين مختلفين٢.

على نحو مشابه، في إحدى صفحات مجلَّة نيويورك تايمز، شجَّع الناشط المؤيِّد للزواج المثلي دان سافاج الزوجين على تبنِّي «أسلوب أكثر مرونة» بشأن الجنس خارج نطاق الزواج. هناك مقال في مجلَّة ذا أدفوكايت، وهي مجلَّة إعلامية لمثليي الجنس، يدعم وجهة نظري بشكل أكثر صراحةً: «يصرُّ اليمينيون المكافحون ضدَّ المساواة على أنَّ السماح للمثليين بالزواج سيدمِّر قدسية (الزواج التقليدي)، وبالطبع، كان الردُّ المنطقي للحزب الليبرالي دائمًا منذ وقت طويل: «لا، لن يحدث ذلك». ولكن ماذا لو كان هؤلاء المجانين المنافقون على حقٍّ، ولو لمرَّة واحدة؟ هل يمكن لتقليد الرجل المثلي في العلاقات المفتوحة أن يغيِّر الزواج كما نعرفه حقًّا؟ وهل سيكون ذلك أمرًا سيِّئًا؟»٣.

أعلن دعاة آخرون إلى إعادة تعريف الزواج صراحةً هدف إضعاف المؤسَّسة، وكتبت الصحفية فيكتوريا براونورث: «كان جورج بوش على حقٍّ عندما قال إنَّ السماح للرفيقين من

الجنس نفسه بالزواج سيضعف مؤسَّسة الزواج... بالتأكيد سيفعل ذلك، وهذا سيجعل الزواج مفهومًا أفضل بكثير ممَّا كان عليه سابقًا»٤. مايكل أنجلو سينيوريل، مدافع آخر عن إعادة تعريف الزواج، حثَّ الناس في العلاقات المثلية على «المطالبة بالحقِّ في الزواج، ليس للالتزام بالمعايير الأخلاقية للمجتمع، بل لفضح أسطورة وإحداث تغيير جذري لمؤسَّسة بالية». ثم قال إنه يجب عليهم «الكفاحُ لأجل قضية الزواج من الجنس نفسه وفوائدها، ومن ثَمَّ -بمجرَّد منحه- إعادةُ تعريف مؤسَّسة الزواج تمامًا، لأن أعظم عمل مخرِّب يمكن أن يفعله مثليو الجنس من الرجال والنساء... هو تغيير مفهوم (العائلة) كليًّا»٥.

ماذا عن علاقتها بالحياة الأسرية؟ احتفل الكاتب إي. ج. غراف بأنَّ الاعتراف بالاتِّحادات مثلية الجنس يغيِّر «رسالة المؤسَّسة»، إذ إنها «بعد ذلك ستدافع دائمًا عن الاختيار الجنسي، عن قطع العلاقة بين الجنس والحفَّاظات». إنَّ تشريع الزواج من الجنس نفسه «لا يجعله فقط مناسبًا لأصحابه، بل يعلن أيضًا أنَّ الزواج قد تغيَّر شكله»٦.

وأولئك الذين دفعوا في اتجاه قلب الفهم التقليدي للزواج بصفته شراكة بين الذكر والأنثى، وافقوا على نحو متزايد على أنَّ إعادة تعريف الزواج سيقوِّض معايير استقراره.

هل الدفاع عن الزواج العادي يرقى إلى التعصُّب؟

الردُّ التنقيحي على الدفاع عن الزواج العادي هو أنَّ هذا الموقف يمثِّل تعصُّبًا، ففي النهاية، ألمْ يكن يُعرَّف الزواج ذات مرَّة على أنه علاقة لأشخاص من العِرق نفسه، مع حظر للزواج بين الأعراق المختلفة؟ ألم تطعن المحكمة العليا في قوانين مكافحة الزواج مختلط الأعراق على أنها قيود غير دستورية على حرِّية الزواج؟ ألا تكون القوانين التي تعرِّف الزواج على أنه اقتران بين زوج وزوجة، مذنبةً بالجُنَاح نفسه؟

عُرِّف الزواج عبر التاريخ والثقافات على أنه شراكة زوجية، على وجه التحديد، لأن التكامل الإنجابي الجنسي بين الرجل والمرأة قد فُهِم على أنه مركزي لها. وكان هذا صحيحًا حتى في الثقافات التي تسمح بالزواج التعدُّدي، لكنَّ العرق عمومًا لم يُعَدَّ أنَّ له أيَّ علاقة بماهية الزواج أو الأغراض الاجتماعية التي يخدمها. يمكن لرجل وامرأة من أعراق مختلفة أن يتوحَّدا في

رابطة، من النوع الموجَّه إلى الإنجاب على وجه التحديد، المُحَقَّق من خلال إنجاب الأطفال معًا.

أُدخِلت قوانين مكافحة الزواج المختلط بين الأعراق في ولايات معيَّنة (وعدَّة ولايات قضائية أخرى) لغرض واحد فقط: دعم نظام شرِّير من التفوُّق الأبيض والتبعية والاستغلال العنصريَّين اللذين بدآ بالعبودية المستندة إلى العرق، وتعزيز ذلك. لم تعامل هذه القوانين الزواج بين الأعراق على أنه مستحيل أو تناقض في المصطلحات، ولكنها حظرت على الأشخاص الدخول في مثل هذه الزيجات، وعاقبتهم إذا فعلوا ذلك. لم يكن الهدف من هذه القوانين هدفًا جديرًا بالثناء مثل زيادة فرصة ترعرع الأطفال في نعمة وجود الأمِّ والأب في حياتهم، بل كان الهدف المنحطُّ هو الحفاظ على «النقاء العرقي» ومنع «اختلاط الأجناس» مع العرق المتفوِّق المزعوم.

في قضية لوفينغ ضدَّ فرجينيا، ألغت المحكمة العليا القوانين المكافِحة للزواج المختلط على وجه التحديد لأنها مثَّلت نوع الظلم العنصري الذي سُنَّ التعديل الرابع عشر لينهيه، وعزَّزته. كانت التصنيفات العنصرية التي أدخلتْها هذه القوانين متجذِّرةً في التحيُّز المطلق، وافتقرت إلى أيِّ أساس عقلاني أو علاقة بمصلحة حكومية مشروعة.

على العكس من ذلك، لم تنشأ قوانين الزواج الزوجية من العنصرية أو التمييز الجنسي أو أيِّ شكل آخر من أشكال التعصُّب. لقد أُنشئت وصارت المعيار في كلِّ مكان تقريبًا للغرض الحيوي المتمثِّل في الجمع بين الجنسين في رابطة فريدة من نوعها لرعاية وتعليم الأطفال. إنَّ فكرة الزواج بصفته شراكةً زوجية لا تكمن جذورها في الاعتقاد المتعصِّب بأنَّ أيَّ شخص أو مجموعة من الأشخاص في مرتبة أدنى من أيِّ شخص أو مجموعة أخرى، بل في فهم أنَّ الأمَّهات والآباء لا يمكن استبدالهم -كلاهما ضروري للأبوَّة.

كان الهدف من قوانين مكافحة الزواج المختلط بين الأعراق هو إبقاء الأعراق متباعدةً - فيمكن لأحدها أنَّ يستغلَّ الآخر. إنَّ الهدف من قوانين الزواج الزوجي هو الجمع بين الجنسين - فيعيش أكبر عدد ممكن من الأطفال في الرباط الملتزِم الذي يوحِّد الوالدين. ولا علاقة للتماثل العنصري بالزواج، فإنَّ الاختلاف الجنسي (التكاملية) هو محور مفهوم الزواج نفسه. وفي الواقع، لولا أنَّ البشر كانوا من بين أنواع المخلوقات التي تتكاثر جنسيًّا، لم تُصوِّر أيُّ ثقافة فكرةَ الزواج.

ثقافة الزواج:

هناك ردٌّ تنقيحي آخر على الدفاع عن الزواج الزوجي، هو الادِّعاء بأنه حتى لو كان الموقف التقليدي من الناحية الأخلاقية صحيحًا، فإنه من غير العدل أن يجسِّده القانون. يجادل ستيفن ماسيدو -على سبيل المثال- بأنه إذا كانت الخلافات حول طبيعة الزواج «تكمن في... الخلافات الفلسفية الصعبة، والتي اختلف حولها أشخاص عاقلون منذ زمن طويل، فإنَّ اختلافاتنا تكمن على وجه التحديد في المنطقة التي يصفها جون راولز عن حقٍّ بأنها غير ملائمة لتكوين حقوقنا وحرِّياتنا الأساسية». لهذا يدَّعي ماسيدو وآخرون أنَّ القانون والسياسة يجب أن يكونا محايدَين فيما يتعلَّق بالأفهام المتنافسة حول الزواج والأخلاق الجنسية.

هذا الادِّعاء غير سليم على الإطلاق. إنَّ المعنى الحقيقي للقيمة وقيمتها وأهمِّيتها يمكن فهمها بسهولة (حتى لو كان الناس في بعض الأحيان يجدون صعوبة في الوفاء بمتطلَّباتهم الأخلاقية) في ثقافةٍ -من ضمنها الثقافة القانونية- تروِّج الفهم السليم للزواج وتدعمه. وعلاوةً على ذلك، فإنَّ الأيديولوجيات والممارسات المعادية لفهم وممارسة سليمَين للزواج في ثقافةٍ ما، تميل إلى تقويض مؤسَّسة الزواج في تلك الثقافة. ومن ثَمَّ، فإنَّ من المهمِّ للغاية أن تتجنَّب الحكومات المحاولات الرامية إلى أن تكون محايدة فيما يتعلَّق بالزواج، وأن تُجسِّد في قوانينها وسياستها الفهم الأسلم والأقرب إلى الصحَّة من أيِّ شيء آخر.

إنَّ القانون معلِّم، وهو إمَّا أن يعلِّمك أنَّ الزواج هو واقع يمكن للناس أن يختاروا المشاركة فيه، لكن أنهم لا يستطيعون صنع ملامحها كيفما أرادوا، أو إعادة صنعها؛ أو أن يعلِّمك أنَّ الزواج هو مجرَّد اتفاقية مرنة بطريقة تجعل الأفراد أو الأزواج، بل والمجموعات، أن يختاروا صنع ما يناسب رغباتهم وأهدافهم وما إلى ذلك. وستكون النتيجة، في ضوء التحيُّز في سيكولوجيا الجنس البشري، تطوُّرَ الممارسات والأيديولوجيات التي تميل إلى تقويض الفهم السليم وممارسة الزواج، جنبًا إلى جنب مع تطوُّر الأمراض التي تميل إلى تعزيز الممارسات والأيديولوجيات ذاتها التي سبَّبتها.

الفيلسوفُ في جامعة أكسفورد جوزيف راز، وهو ليبرالي لا يشاطرني وجهات نظري حول الأخلاق الجنسية؛ ينتقد بحقٍّ أشكالَ الليبرالية، التي من ضمنها الراوليزيانية

Rawlsianism[1]، التي تفترض أنَّ القانون والحكومة يمكن ويجب أن يكونوا محايدَين بين المفاهيم المتنافسة للصلاح الأخلاقي. فقد لاحظ على سبيل المثال أنَّ «الزواج الأحادي، على افتراض أنه هو الشكل الوحيد القيِّم للزواج، لا يمكن أن يُمارَس من الفرد. إنه يتطلَّب ثقافة تعترف به وتؤيِّده من خلال موقف الجمهور ومن خلال مؤسَّساته الرسمية».

بطبيعة الحال، لا يفترض راز أنه في ثقافة لا يدعم قانونُها وسياستها العامَّة الزواجَ الأحادي، فإنَّ الرجل الذي حدث وأن اعتقدها بطريقة ما، لن يكون قادرًا على تقييد نفسه بزوجة واحدة، أو أنه سيكون مطالَبًا بأن تكون لديه زوجات أخريات. بل إنَّ وجهة نظره هي أنه حتى لو كان الزواج الأحادي عنصرًا رئيسيًّا في فهم سليم للزواج، فإنَّ أعدادًا كبيرة من الناس لن تفهم ذلك أو السبب في ذلك، ومن ثَمَّ سوف تخفق في إدراك قيمة الزواج الأحادي والغاية من ممارسته، ما لم تكن مدعومةً بثقافة تدعم رسميًّا بموجب القانون والسياسة، وكذلك بالوسائل غير الرسمية، الزواجَ الأحادي. إنَّ ما يُصدَّق على الزواج الأحادي هو صحيح بشكل متساوٍ على العناصر الأخرى لفهم سليم للزواج.

باختصار، الزواج هو نوع الحاجة التي يمكن اختيارها ومشاركتها بصورة ذات معنًى فقط من قِبل الأشخاص الذين لديهم على الأقلِّ فهم أولي له، والذين اختاروه وقد أخذوا ذلك الفهم في الحسبان. ومع ذلك، فإنَّ قدرة الناس على فهمه على الأقلِّ ضمنيًّا، ومن ثَمَّ اختياره؛ تعتمد بشكل حاسم على المؤسَّسات والأفهام الثقافية، التي تتخطَّى الاختيار الفردي ويشكِّلها عدد كبير من الاختيارات الفردية.

---

(١) نسبةً إلى فيلسوف الأخلاق والسياسة الأمريكي جون رولس (John Rawls)، وهو من أشهر منظِّري الليبرالية الاجتماعية ومؤسِّسيها، ويعدُّه الكثيرون من أهمِّ وأكبر الفلاسفة السياسيين في القرن العشرين. (رضا).

(١٣)
أسطورة (المساومة الكبرى) حول الزواج

ألم نكن بالأمس فقط مطمئنِّين إلى أنَّ إعادة تعريف الزواج ليشمل الشراكات من الجنس نفسه لن يكون له أيُّ تأثير على الأشخاص والمؤسَّسات التي تحمل وجهة النظر التقليدية للزواج على أنه اتِّحاد زوجي؟ لن يؤثِّر ذلك على زواجك أو حياتك، هكذا قيل لنا، إذا اعترف القانون بهنري وهيرمان أو سالي وشيلا بصفتهما «متزوجَين».

ادَّعى أيضًا هؤلاء الذين قدَّموا هذه الضمانات أنَّ إعادة تعريف الزواج لن يؤثِّر على فهم العامَّة للزواج بصفته شراكة أحادية وحصرية جنسيًّا. وكما ألحُّوا، ليس هناك أحد يرغب في تغيير هذه المعايير الزواجية التقليدية. بل على العكس من ذلك، ستعزِّز إعادة تعريف الزواج تلك المعايير، وتنشرها على نطاق أوسع.

عندما حذَّر بعضنا من أنَّ كلَّ هذا كان هراءً، ويحدُّ من فرصهم وحرِّياتهم، وأشار إلى الطرق التي لا تُعَدُّ ولا تحصى التي سيتأثَّر بسببها الكاثوليك والإنجيليون والمورمون والمسيحيون الأرثوذكس الشرقيون واليهود الأرثوذكس والمسلمون وغيرهم؛ اتَّهَمَنا أنصار إعادة تعريف الزواج بـ«نشر الخوف». وعندما لاحظنا أنَّ تقليص الزواج إلى مجرَّد اتِّحاد عاطفي فقط (وهو ما يحدث عندما يُبعَد التكامل الإنجابي الجنسي عن التعريف) يزيل جميع الأسس المبدئية لفهم الزواج بوصفه اتِّحادًا مخلصًا جنسيًّا ووفيًّا بين شخصين، وليس شراكة (مفتوحة) أو مجموعة جنسية بوليامورية؛ وُجِّهت إلينا تهمة بالمنطق ذي المنحدر الزلق غير السليم. أتذكر؟

أكَّدوا لنا أنْ لا أحد سيُلزِم الخدمات الكاثوليكية أو غيرها من خدمات التبنِّي والرعاية، لوضع أطفال في أسر مكوَّنة من والدَين من الجنس نفسه. وكما قالوا، فلا أحد سيُلزِم المدارس ذات الانتماء الديني ووكالات الخدمات الاجتماعية، أن تعامل الشركاء من الجنس نفسه

بصفتهم أزواجًا، أو سيفرض عقوبات أو فقدانًا للأهلية على من يعارضهم، وأنه لن يُطرَد أحد من وظيفته (أو يعاني من التمييز في العمل) بسبب الإعراب عن دعمه للزواج الزوجي، أو انتقاد السلوك الجنسي المثلي والعلاقات الجنسية المثلية. ولم يكن أحد يقترح الاعتراف بالعلاقات متعدِّدة الأدوار أو تطبيع (الزيجات المفتوحة)، ولا أنَّ إعادة التعريف ستقوِّض معايير التفرُّد الجنسي والزواج الأحادي من الناحية النظرية أو العملية.

ذلك كان من قبل، وهذا ما حدث الآن. رغم ذلك، لا أزال لا أستطيع أن أفهم لماذا صدَّق أيُّ شخص أيًّا منها -حتى في ذلك الوقت. كانت الحُجَّة برُمَّتها هي أنَّ فكرة الزواج بصفته اتِّحاد الزوج والزوجة تفتقر إلى أساس عقلاني، ولا ترقى إلى شيء أكثر من (التعصُّب). لذلك، لا يمكن لأيِّ شخص عاقل حسن النية أن يُعارض الموقف الليبرالي حول الجنس والزواج، من أخ عاقل حسن النية يمكن أن يدعم الفصل العنصري والتبعية. وهذا بسبب أنَّ الزواج، وَفْقًا لمعيدي كتابة التعريف، يتألَّف بشكل أساسي من الاتِّحاد العاطفي للأشخاص الملتزِمين بالمودَّة والرعاية المتبادَلَين. وأيُّ اختلافات وراء هذا، يحكمون عليها بأن لا أساس لها.

بما أنَّ معظم الليبراليين وحتى بعض المحافظين -على ما يبدو- ليس لديهم أيُّ فهم على الإطلاق للمفهوم الزوجي للزواج بصفته اتِّحادًا ذا جسد واحد -وليس حتى مجرَّد إدراك كافٍ للنظر فيه بوعي ورفضه- فهم يتصوَّرون دون أدنى تفكير أنَّ الزواج رفقة رومانسية جنسية أو شراكة محلِّية، كما لو أنه لا يمكن أن يكون أيَّ شيء آخر. هذا على الرغم من حقيقة أنَّ المفهوم الزوجي يُجسِّد تاريخيًّا في قوانين الزواج لدينا، ويشرح محتواها (ليس فقط شرط التكامل الزوجي الجنسي، بل أيضًا القواعد المتعلِّقة بالدخول والفسخ، ومعايير الزواج الأحادي والتفرُّد الجنسي، والتعهُّد بدوام الالتزام) بطرق لا يمكن ببساطة لمفهوم الشراكة المحلية الرومانسية الجنسية أن تشرحه بها. ومع ذلك، وبعدم رؤيتهم لأيِّ تصوُّر بديل محتمَل للزواج غير فكرة الشراكة المحلِّية الرومانسية الجنسية، فهم يفترضون (وهو افتراض لا مسوِّغ له) أنه لا يوجد سبب حقيقي لعَدِّ التكامل الجنسي الإنجابي جزءًا لا يتجزَّأ من الزواج، ففي النهاية، يمكن أن يكون لرجلين أو امرأتين اهتمام رومانسي ببعضهما البعض، ويعيشان معًا في شراكة جنسية، ويرعيان بعضهما البعض، وهكذا دواليك. إذًا فلماذا لا يتزوَّجان؟ إنَّ أولئك الذين يدعمون «القواعد التقليدية» للزواج، الذين ليس لحُجَجهم أيُّ أساس عقلاني؛ يميِّزون بدافع من الضغينة.

وهكذا، حتى قبل أن تعترف المحكمة العليا في الولايات المتَّحدة بحقِّ الزواج من الجنس نفسه، صار مناصرو إعادة التعريف منفتحين بشكل متزايد في القول بأنهم لا يرون الخلافات حول الجنس والزواج خلافاتٍ صادقةً بين الأشخاص المعقولين حسني النيَّة. بالأحرى، كانت تلك النزاعاتُ معاركَ بين قُوى العقل والتنوير والمساواة من جهة، وبين الجهل والتعصُّب والتمييز من جهة أخرى. كان يجب التعامل مع (المستبعِدين) كما يُتعامَل مع العنصريين -لأنهم نظراء العنصريين. بالطبع، نحن (في الولايات المتَّحدة على الأقلّ) لا نضع العنصريين في السجن عند التعبير عن آرائهم -نحن نحترم التعديل الأول. لكننا لا نتردَّد في وصمهم وفرض أشكال مختلفة من عدم الأهلية الاجتماعية وحتى المدنية عليهم وعلى مؤسَّساتهم (في مجالات مثل السياسة الضريبية، والترخيص المهني، والاعتماد التربوي).

باسم «المساواة في الزواج» و«عدم التمييز»، تُقوَّض الحرِّية -وخاصَّةً الحرِّية الدينية وحرِّية الضمير- والمساواة الحقيقية.

ثمَّة خطأ أساسي ارتكبه بعض المؤيِّدين للزواج العادي، هو تصوُّر إمكانية التوصُّل إلى صفقة كبرى مع خصومهم: «سنقبل إعادة التعريف القانونية للزواج، وستحترمون حقَّنا في التصرُّف وَفْقًا لضمائرنا، دون عقوبة أو تمييز أو إعاقة مدنية من أيِّ نوع. وسيحصل الشركاء من الجنس نفسه على تراخيص زواج، ولكن لن يُجبَر أيُّ شخص لأيِّ سبب من الأسباب على الاعتراف بهذه الزيجات، أو يعاني من التمييز أو الإعاقات بسبب رفضه الاعتراف بها». لم يكن هناك أيُّ أمل قطُّ في أن تُقبَل مثل هذه الصفقة، وربما قبلت القُوى الليبرالية أجزاء منها مؤقتًا لأسباب استراتيجية أو تكتيكية، على أنها جزء من المشروع السياسي لإعادة تعريف الزواج. لكنَّ ضمانات الحرِّية الدينية وعدم التمييز للأشخاص الذين لا يستطيع ضميرهم قبول الزيجات من الجنس نفسه، ستُقوَّض ثم تُزال في نهاية المطاف.

في رأيي، ليس هناك أيُّ فرصة -أيُّ فرصة بمعنى الكلمة- لإقناع أبطال التحرُّر الجنسي (ويجب أن يكون واضحًا الآن أنَّ هذه هي القضية التي يخدمونها) بأنَّ عليهم أن يحترموا القانون أو يسمحوا له باحترام حقوق المعتقَد للذين يختلفون معهم. انظر إلى ذلك من وجهة نظرهم: لماذا علينا أن نسمح بسيطرة التعصُّب على «المساواة الكاملة»؟ لماذا علينا أن نحترم الأديان

والمؤسَّسات الدينية التي هي «حاضنات لرهاب المثلية»؟ إنَّ التعصب، سواء كان مبنيًّا على التديُّن أم لا، يجب تحطيمه واستئصاله جذريًّا، ولا ينبغي للقانون أن يعترف به أو يُقرِضه أيَّ مكانة أو كرامة.

أولئك الذين يؤمنون بأنَّ المفهوم العادي للزواج صحيح وحسن، والذين يرغبون في حماية حقوق مؤمنينا ومؤسَّساتنا لتكريم ذلك الاعتقاد في تنفيذ مهنهم ومهامِّهم؛ يجب أن يتعلَّموا هذا الدرس: «المساومة الكبرى» وَهْمٌ يجب علينا صرفه من عقولنا. لا يوجد بديل في كسب المعركة حول التعريف القانوني للزواج.

ولكن لتحوُّل الليبرالية الجنسية إلى قوَّة راسخة في المؤسَّسات الراسخة لقطاع النخبة من ثقافتنا (واحتضانها بالكامل من قِبل الحزب الديموقراطي، وتمويلها من قِبل عدد لا يُحصى من أصحاب المليارديرات من صناديق التحوُّط وجبابرة الشركات)، يرى البعض أنَّ الدفاع عن الزواج بات قضية خاسرة. ويُصدَّق ذلك بشكل خاصٍّ في أعقاب قرار المحكمة العليا في قضية أوبيرجفيل ضدَّ هودجز، التي أعلنت أنَّ بند الإجراءات القانونية الواجبة في التعديل الرابع عشر للدستور -الذي يخوِّل الكونغرس ضمانَ عدم «حرمان الولايات [للشخص أو الأشخاص] من الحياة [كما في إعدامهم]، أو الحرِّية [كما في إلقائهم في السجن]، أو المِلْكية [كما في إخضاعهم لغرامة مالية أو مصادرة] دون اتِّباع الإجراءات القانونية الواجبة [أي منحهم محاكمة عادلة]»- قد أنشأ «حقًّا أساسيًّا» في «زواج المثليين» يجب على كلِّ ولاية الاعتراف به وتكريمه (على الرغم من أنَّ أحدًا لم يكن يعرف في وقتِ التصديقِ أو حتى في ظنٍّ حدوث ذلك خلال الـ١٢٥ سنةً القادمة أو نحوها).

إنَّ الهزيمة مفهومة في وضعنا القاتم الحالي، لكنَّ هذا خطأ آخر يعطي لمناصري التحرُّر الجنسي كلَّ الأسباب لتشجيع خصومهم على ارتكابه، واستخدام الموارد الكافية لترويجه. لقد سمعنا جميعًا الحُجَّة (أو السخرية) التي تقول: «القبول الكامل للزواج من الجنس نفسه على المستوى الوطني أمر لا مفرَّ منه. إنه أمر منتهٍ. لن يقاوم أحد (أوبيرجفيل) أبدًا أو يقلبه، مثلما قاوم أو قلب لينكولن قرار دريد سكوت. كان من الأفضل لك أن تكون على الجانب الصحيح من التاريخ، لئلا تُتَذكَّر في صحبة العنصريين أمثال أورفال فاوبوس».

بلا شكّ، كان هذا هو ما قيل لنا عمّا سمّوه (حقّ المرأة في الإجهاض) في منتصف السبعينيات، والذي صدّقه الكثير من المحبِطين من المؤيّدين لحقّ الحياة في البداية. لكنَّ الأمور لم تمضِ على هذا النحو. فالمؤيِّدون لحقِّ الحياة اليوم في أمريكا يمثِّلون نسبة أكبر مقارنة بما كانت عليه في السبعينيات، والشبّان اليوم أكثر تأييدًا للحياة من جيل والديهم. الفكرة التي روّجها لوبّي الإجهاض، خاصّةً بعد قضية رو ضدّ وايد، عندما بدا أنّ قضيتهم قويّة بشكل ساحق إلى درجة «أنَّ الشعب الأمريكي سيقبل لا محالة الإجهاض على أنه مسألة تتعلّق بحقوق المرأة والصحّة الاجتماعية»؛ ثبت أنها زائفة على نحو مذهل.

أو عندما نتحدَّث عن (الصحّة الاجتماعية)، فكِّر في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، عندما اعتنقت المؤسَّسات النخبوية في المجتمع الأمريكي فكرةَ برنامج تحسين النسل -من المؤسَّسات الخيرية الثرية، إلى الطوائف البروتستانتية الرئيسية، إلى المحكمة العليا في الولايات المتَّحدة. كان الجميع؛ الثري والراقي وأصحاب الحسُّ السليم جميعًا، متكاتفين في البرنامج. هي أيضًا بدت وكأنها قويّة بشكل ساحق. لم يقاوم إلّا أولئك الكاثوليك (الرجعيون)، الذين انضمَّ إليهم عدد قليل من (الأصوليين البروتستانت)، وكانت الفكرة هي أنَّ ظهرهم سينكسر قريبًا للعقلانية المطلقة لفكرة تحسين النسل. كان علماء تحسين النسل متأكِّدين من أنَّ خصومهم يقفون على «الجانب الخطأ من التاريخ». كان القبول الكامل لعلم تحسين النسل «أمرًا حتميًّا». لكن بالطبع، لم تمضِ الأمور أيضًا على ذلك النحو.

إنَّ كلامي هنا ليس للقول إنَّ إعادة تعريف الزواج هي أخلاقيًّا تمامًا مثل الإجهاض أو تحسين النسل، أو الإشارة ضمنًا إلى ذلك. هناك اختلافات واضحة ومهمّة. تنطوي وجهة نظري على ادِّعاء التقدُّميين وبعض الآخرين بأنَّ انتصار كلِّ قضية كان «حتميًّا»، وأنَّ أولئك الذين رفضوا الانصياع كانوا «ضدَّ التقدُّم» ووضعوا أنفسهم على «الجانب الخطأ من التاريخ».

هل يعني كلُّ هذا أنَّ العكس صحيح، أي أنَّ المفهوم العادي للزواج، وفهم الأخلاق والسلامة الجنسية التي هي جزء منها، سوف يسود في نهاية المطاف في القانون والثقافة؟ بأنَّ هذه المقاومة الناجعة ستؤدِّي بالتأكيد إلى انقلاب أوبيرجفيل (أو رو في هذه الحالة)؟

لا يوجد شيء محتوم في هذا المجال. كما كان المُنظِّر القانوني البرازيلي اليساري، ولكن في الوقت نفسه المناهض للهيجيلية، روبيرتو أنغر، يعظنا في فصوله الدراسية في كلِّية الحقوق

بجامعة هارفارد؛ سيكون المستقبل ثمرة المداوَلات والحكم والاختيار البشري؛ لا يخضع لقوانين التاريخ الثابتة وقُوى الحتمية الاجتماعية. وكما تعلَّم الماركسيون بالتجرِبة الشاقَّة، فإنَّ حقيقة حرِّية الإنسان هي الطارد الدائم لأطروحات «الحتمية». الزواج من الجنس نفسه والاعتداءات على الحرِّية والمساواة التي تأتي في أعقابها هي «حتمية» فقط إذا جعل المدافعون عن الزواج نبوءاتِ خصومهم تتحقَّق ذاتيًّا عن طريق اعتقادها.

ندائي إلى أنصار الزواج والحرِّية الدينية أن يأخذوا موقفًا، ويصدحوا بما يؤمنون، ويردُّوا على الظلم ويقاوموا. لا تُحبَطوا. ارفضوا أن تُرهَبوا، اصدحوا بالحقيقة الأخلاقية للقوَّة الثقافية والسياسية والاقتصادية. أَجِبُوا صراحةً ما هو خيِّر، وتحدَّوا وقاوموا كلَّ ما يعارضه ويهدِّده. كونوا على استعداد -إذا ما احتاج الأمر- لدفع تكلفة التلمذة. قفوا مع أيِّ شخص من أيِّ دين -سواء كان كاثوليكيًّا أم بروتستانتيًّا أم أرثوذكسيًّا أم يهوديًّا أم مورمونيًّا أم مسلمًا أم هندوسيًّا أم بوذيًّا أم سيخًا أم جاينيًّا- وأولئك الذين يفهمون حقيقة الزواج على رغم أنهم غير ملتزمين دينيًّا، الذين سيقفون معكم لدعم الزواج والدفاع عن الحرِّية. بالطبع، كونوا «لطيفين كحمامات»، ولكن أيضًا «ماكرين كالثعابين». كونوا أقوياء في تصميمكم على الدفاع عمَّا هو صحيح.

إذًا ماذا نفعل؟ من وجهة نظر الأشخاص أصحاب الإيمان، أول شيء يجب فعله بلا شكٍّ هو الصلاة والدعاء -بحرارة، وبلا توقُّف. ثانيًا، العمل باجتهاد لتنتخِبوا للمنصب أبطالًا يؤيِّدون حقَّ الحياة والزواج والحرِّية الدينية. ثالثًا، الكفاح من أجل المحافظة على واحد على الأقلِّ من الأحزاب السياسية الرئيسية مؤمنًا بالمبادئ الأخلاقية التي جذبت الكثير من الأعضاء السابقين في الحزب الآخر إليها خلال العقود الأربعة الماضية. تذكَّر أنَّ الحركة الليبرالية، بعد أن حصلت على سيطرة كاملة على الحزب الديموقراطي، سوف تكرِّس الآن اهتمامها ومواردها الهائلة لتشقَّ طريقها بين الجمهوريين. يجب على أولئك الذين ينشطون في الحزب الجمهوري أو المنتسبين إليه أن يهزموا تلك الجهود، ممَّا يوضِّح للمؤسَّسة الجمهورية أنَّ الولاء للحزب مشروط بإخلاص الحزب لمبادئه -التي من ضمنها قدسية الحياة البشرية في جميع المراحل والظروف، والزواج بوصفه اتِّحاد الزوج والزوجة، والحرِّية الدينية، وحقوق الضمير.

(١٤)
هل البوليامورية هي التالي؟

شابَّات من عائلة يونغ يعشْن في علاقة ملتزِمة، يحببن ويرعَين ويعتنين ببعضهنَّ البعض. يشتركن في الواجبات المنزلية والمسؤوليات المالية، ويشتركن في السرير ويمارسن الحبّ. لديهنَّ طفل (بفضل التبرُّع بالحيوانات المنوية والإخصاب في المختبر) وينوين الحصول على اثنين آخرَين. وُحِّدْنَ في مراسم زواج ارتدَين فيها فساتين زفاف بيضاء جميلة، وسيَّرهنَّ في الممرِّ آباؤهنّ. كنَّ تمامًا مثل أيِّ أزواج عاديين من جنسين مختلفين أو من الجنس نفسه في ماساشوستس.

لكنهم فقط ليسوا زوجين، دول وكيتن وبراين يونغ ثلاثة أزواج. إلَّا إنَّ ماساتشوستس -كغيرها من الولايات الأخرى- لا تعترف باتِّحادات الزواج (المتعدِّدة) -الشراكات الرومانسية لثلاثة أشخاص أو أكثر- على الأقلِّ حتى الوقت الراهن.

لكنَّ دول وكيتن وبراين يعتقدن أنَّ ذلك غير عادل ويجب أن يتغيَّر. إنهنَّ يردْن المساواة في الزواج لأنفسهنَّ وغيرهم ممَّن هم مثلهنَّ. إنهنَّ فخورات بأنَّ ولايتهم الأصلية كانت في طليعة الاعتراف القانوني بالشراكات المثلية زيجاتٍ، شكرًا للتدخُّل الجريء لمحكمة ماساشوسيتس القضائية العليا ذات الهيمنة الليبرالية! لكنهنَّ يصررن على أنَّ المبادئ نفسها التي ولَّدت ما يؤمنَّ به هنَّ ومعظم الليبراليين (وعلى ما يبدو، عدد لا بأس به من المحافظين)؛ أنَّ «المساواة في الزواج» للمثليين يجب أن تؤدِّي إلى النتيجة نفسها للأقلِّيات الجنسية الأخرى، خاصَّةً الذين هم في علاقات متعدِّدة مثلهنّ.

يقولون متسائلون إنه إذا كان نوع الجنس لا يهمُّ في الزواج، فلماذا يهمُّ العدد؟ «إذا صنع الحبُّ عائلةً»، كما قال الشعار عندما كانت القضية التي يطوِّرونها هي زواج المثليين، فلماذا ينبغي أن تُعامَل

أسرهم كدرجة ثانية؟ لماذا يجب حرمان زواجهم من الاعتراف القانوني والكرامة والمكانة الاجتماعية التي تصاحبه؟ كلٌّ من دول وكيتين وبراين يحببن بعضهنَّ البعض، وهنَّ ملتزمات ببعضهنَّ وطفلهنَّ، وأطفالهنَّ المستقبليين، لنقل مثل دونالد ترامب وزوجته الثالثة، أو إلتون جون وزوجه. إنهنَّ يجدن الإشباع في شراكتهنَّ الجنسية طويلة الأمد، تمامًا كما يجد الأزواج من جنس مختلف أو من الجنس نفسه الإشباع في علاقاتهم. إنَّ كرامة علاقتهنَّ، ناهيك بكرامتهنَّ الشخصية، تتعرَّض للاعتداء حسْب اعتقادهنَّ عندما يُتعامَل مع زواجهنَّ على أنه أقلُّ شأنًا، ولا يستحقُّ الاعتراف القانوني. إنَّ طفلهنَّ وأطفالهنَّ المستقبليين موصومون بالقوانين التي ترفض معاملة والديهنَّ على أنهنَّ متزوِّجات. ولأجل ماذا؟ ماذا يضرُّ زواج جون وهارولد، الزوجين المجاورين لهما، إذا اعترف كومنولث ماساتشوستس بزواج هؤلاء الشابَّات من عائلة يونغ؟ في الواقع، ما المسوِّغات التي يمكن تقديمها -ما المصلحة المشروعة للولاية التي يمكن الاستشهاد بها- لتهميش دول وكيتين وبرين وزواجهنّ؟ التفسير الوحيد بلا شكّ، بصرف النظر عن الوازع الديني من النوع الذي قد لا تفرضه الدولة دستوريًّا، هو العداء والرغبة المجرَّدة في إيذاء الناس المختلفين.

الحملة قد بدأت:

في السنوات الأخيرة، نشر عدد من المواقع والصحف والمجلَّات الرئيسة؛ مثل صالون، وسلايت، وأمريكا اليوم، ونيوز ويك، وأتلانتيك؛ قصصًا متعاطفةً مع البوليامورية. علاقات الزواج المتعدِّد والبوليامورية، التي غالبًا ما يكون الأطفال جزءًا فيها، تُصوَّر على أنها مجرَّد طريقة أخرى فُهِمَت تاريخيًّا بشكل خاطئ، وغالبًا ما تكون ضحيةً لكونها أسرة. في بعض الأحيان، ينسج الشركاء البولياموريين في القصص نقاشًا حول التحدِّيات العادية والفرحات البسيطة في الحياة المنزلية -وهم يتعاملون مع الاختلافات، ويحثُّون الأطفال على تأدية واجبهم المنزلي، أو يمارسون البيانو، ويحتفلون بأعياد الميلاد والمناسبات الخاصَّة الأخرى- إلى جانب الأخذ في الحسبان ما يشبه ثلاثياتٍ أو وحدات أكبر من هذا النوع من العلاقات في مشاركة السرير وممارسة الجنس.

في يوليو/ تموز ٢٠١٥ -بعد أسابيع فقط من قرار المحكمة العليا في قضية أوبيرجفيل ضدَّ هودجز بالحقِّ في الزواج من الجنس نفسه- نشرت صحيفة نيويورك تايمز مقالًا من قِبل أستاذ القانون بجامعة شيكاغو ويليام باود، يحثُّ القرَّاء على الإبقاء على عقولهم مفتوحة نحو الزواج التعدُّدي وغيره من العلاقات الجنسية متعدِّدة الشركاء. وأشار إلى أنه يمكن أن تكون لها بعض

المزايا على الشراكات الأحادية -على سبيل المثال، المزيد من الآباء المتاحين للعناية بالأطفال وتَشارُكهم في واجبات منزلية أخرى- كما استطاع بسهولة معرفة نقاطِ الضعف في الحُجَج المضادَّة للزواجات المتعدِّدة التي قدَّمها كُتَّاب مثل ريتشارد بوزنر الذي يدعم إعادة تعريف الزواج ليشمل العلاقات الجنسية من النوع نفسه، إلَّا إنه يريد أن يرسم خطَّ الوقوف هناك. يلاحظ باود أنه «يجب أن نتذكَّر أنَّ الاعتراضات التي تظهر اليوم، تبدو في بعض الأحيان تافهةً بعد عقود. القليل جدًّا من الناس أيَّدوا حقًّا دستوريًّا في الزواج من الجنس نفسه عندما كان كُتّاب مثل أندرو سوليفان و[جوناثان] راوخ يدافعون عنه منذ عقدين من الزمان. (القاضي بوسنر على سبيل المثال، لم يفعل). وبينما نشهد المزيد من التجارِب مع الأسر غير النووية، قد تتغيَّر وجهات نظرنا حول الزواج التعدُّدي كذلك».

يقول كثير من الأشخاص الذين يعيشون في علاقات عاطفية متعدِّدة إنَّ رغبتهم أو شعورهم بالحاجة إلى شركاء متعدِّدين هو أمر محوري هُويتهم، وإنهم قد عرفوا منذ سنٍّ مبكرة في حياتهم أنهم لا يستطيعون أبدًا أن يحقِّقوا إشباعًا شخصيًّا أو جنسيًّا في علاقة أحادية بحتة. الرسالة هي أنهم الأقلِّية الجنسية التالية، التي يجب احترام حقوقها الإنسانية، المشتملة بالطبع على حقِّ المساواة في الزواج. إنهم يتابعون كتاب قواعد اللعبة نفسه الذي يستخدمه دعاة الزواج من الجنس نفسه، في تعميم العلاقات العاطفية التعدُّدية، ووضع الألقاب الثقافية من أجل الاعتراف القانوني بها.

وقد نجح ما يفعلونه. أظهر استطلاع أجرتْه مؤسَّسة يو جوف في يوليو عام ٢٠١٥ أنَّ ربع الأمريكيين مستعدُّون الآن للاعتراف بالزواج المتعدِّد، ومن بين المواطنين غير المتديِّنين (الذين تزداد أعدادهم بسرعة في الولايات المتَّحدة) فإنَّ هذا الرقم هو ٥٨٪. تمثِّل هذه النسبة دعمًا أعلى بكثير من الذي حصَّله زواج المثليين، كما يَذكر عدد لا بأس به من قرَّاء هذا الكتاب.

قبل وقتهم:

لسنوات كثيرة، نصح كثير من المدافعين عن الحرِّية الجنسية والزواج من الجنس نفسه برفض المناداة العلنية بالبوليامورية، سواء كان ذلك على شكل الزواج التعدُّدي (زوج له عدَّة زوجات) أو على شكل روابط جماعية مثل عائلة يونغ -لئلَّا يخاف الناس. لكن لم يستمع الجميع.

على سبيل المثال، الدكتورة إليزابيث براكي، الأستاذة في جامعة ولاية أريزونا، وهي مدافعة بارزة في عالم الفلسفة الأكاديمية لتوسيع الفهم التاريخي للزواج؛ روَّجت لسنوات متعدِّدة ما تسميه «الزواج الأدنى»، حيث «يمكن للأفراد أن يكون لهم علاقات زوجية قانونية مع أكثر من شخص واحد، على نحو متبادَل أو غير متناظِر، ويحدِّدوا بأنفسهم نوع الجنس وعدد الأطراف، ونوع العلاقة المعنية، وأيَّ حقوق ومسؤوليات يتبادلونها مع بعضهم البعض»١.

أيضًا الأستاذة في جامعة نيويورك منذ وقت طويل، جوديث ستايسي، تحدَّت الزواجَ التقليدي لسنوات كذلك. وقد أعربت وهي تدلي بشهادتها أمام الكونغرس ضدَّ قانون الدفاع عن الزواج، عن أملها في أنَّ إعادة تعريف الزواج سيعطيه «ملامح متنوِّعة ومبدعة ومتكيِّفة»، ما دفع البعضَ إلى «التشكيك في القيود الثنائية للزواج الغربي والسعي... إلى زواج المجموعات الصغيرة»٢. في مناظرة عام ٢٠١٣ مع ريان ت. أندرسون -الذي كان إلى جانب شريف جرجس، مؤلِّفًا مشاركًا لي في كتاب (ما هو الزواج؟)- قالت ستايسي: «ما الذي يجب أن يحدَّ [الزواجَ] إلى اثنين؟ ولماذا يجب أن يكون أحاديًّا؟ إنَّ لا شيء، من وجهة نظري، يقدِّم للولاية مصلحةً في ذلك»٣.

منذ عام ٢٠٠٦، في بيان عُنوِن بـ«ما وراء زواج المثليين»، دعا أكثر من ثلاثمئة من العلماء المتحالفين والمدافعين عن (المثليين) إلى الاعتراف قانونًا بالعلاقات الجنسية التي تضمُّ أكثر من شريكين٤. وكان من بين الموقِّعين شخصيات مؤثِّرة في اليسار؛ مثل غلوريا ستينيم، وباربرا إهرينريش، وكنجي يوشينو.

هؤلاء وغيرهم من الدعاة العلنيين إلى الاعتراف قانونًا بالعلاقات العاطفية المتعدِّدة (البوليامورية)، يَبدون الآن وكأنهم كانوا سابقين لوقتهم. فمع أمريكا اليوم، ونيوز ويك، وغيرها من المنشورات التي تحظى بالاحترام، التي تمثِّل البوليامورية والمزيد من ممارسيها وحلفائها؛ سيكون أمر الخروج إلى العلانية يبدو أكثر أمانًا. على الرغم من أنَّ البوليامورية لا تزال غير تقليدية، فإنها بعيدة كلَّ البعد عن أن تكون غير مسموع بها: نشرت صحيفة نيوز ويك في عام ٢٠٠٩ أنَّ هناك أكثر من خمسمائة ألف أسرة في الولايات المتَّحدة وحدها من نوع متعدِّد الأزواج٥. أمَّا خارج الولايات المتَّحدة، فقد حقَّقوا مكاسب أيضًا؛ ففي البرازيل، تزوَّجت مجموعتان من ثلاثة أزواج في زواجات مدنية أواخر عام ٢٠١٥ ٦. وفي أوائل عام ٢٠١٦،

أصدر مجلس العموم البريطاني ورقة إحاطة عن الزواج التعدُّدي، وعلى الرغم من أنَّ المملكة المتَّحدة تعترف قانونيًّا بالزيجات الأحادية فقط، فإنَّ التقرير قد أشار إلى استثناء: يمكن الاعتراف بالزواج التعدُّدي على أنه «صالح» في الظروف التي تُجرَى فيها مراسم الزواج في بلد تسمح قوانينه بالزواج التعدُّدي، ويقيم أطرافُ الزواج هناك في ذلك الوقت». ونتيجةً لذلك، قد تدفع الحكومة البريطانية بالفعل الضمان الاجتماعي والمزايا الأخرى للأزواج المتعدِّدين في علاقات الزواج التعدُّدي٧.

السياسيون لم يتدخَّلوا في هذا بعد، على الأقلِّ ليس في الولايات المتَّحدة، ولكن في هذا الموسم الأخير من تجرِبتنا نعرف جميعًا أنهم دائمًا ما يكونون من بين آخِر مَن يصلون إلى الحفل. وقريبًا سيكسر عدد قليل منهم الجليدَ تمامًا، كما فعلوا في قضية الزواج من الجنس نفسه. وإذا ما استخدمنا الوصف الشهير للرئيس باراك أوباما في رأيه المتأرجح، فـ«سوف يتطوَّرون».

كان الفيلسوف القانوني والمؤثِّر على نحو غير عادي والمنظِّر الدستوري رونالد دوركين، وهو بطل من أبطال العمل القضائي المكافح للنهوض بالقضايا الليبرالية، يُعلِّم أنَّ القانون يتعلَّق أساسًا بالْتزامات المجتمع تجاه بعض المبادئ الأخلاقية، ثم النظر في آثارها مع مرور الوقت. الرئيسي في هذه الفكرة هو معاملة الحالات المتشابهة على حدٍّ سواء. كان مركز قضية زواج المثليين هو أنَّ الاختلافات بين الجنسين لا علاقة لها بمعنى الزواج -أي إنه شكل من أشكال الرفقة الجنسية الرومانسية أو الشراكة المنزلية. إنَّ التحدِّي الذي يواجه مؤيِّدي الزواج من الجنس نفسه هو إمَّا قبول البوليماوري على أساس تلك الرؤية نفسها للزواج، أو تقديم رؤية جديدة وأكثر تحديدًا -أي رؤية يمكن أن تفسِّر السبب في أهمِّية العدد، في حين يكون نوع الجنس غير مهمّ.

حتى عندما يتَّفق عدد متزايد من أنصار «المساواة في الزواج» على أنَّ وقت الاعتراف بالزيجات متعدِّدة العلاقات قد أتى، فما زال البعض يحاول تجنُّب هذه المسألة. ولم يكن هناك سوى عدد قليل من الأشخاص الذين كانوا على استعداد للتمسُّك برأيهم -بالقول بأنَّ نوع الجنس لا يهمّ، ولكنَّ العدد يهمّ: الزواج -بصفته مسألة مبدأ- شراكة من شخصين، لذلك يجب حرمان الاتِّحادات المكوَّنة من ثلاثة أشخاص أو أكثر من كرامة الاعتراف القانوني.

المشكلة عند أولئك في هذه الفئة الأخيرة هي أنهم لا يستطيعون الإتيان بأيِّ شيء يقترب من

أن يكون حُجَّة معقولة، فإمَّا أن يحاولوا إخراج شيء ما من (الحقيقة) المزعومة التي تقول إنَّ المثلية الجنسية هي «توجُّه جنسي»، ولكنَّ البوليامورية ليس كذلك، أو أن يشيروا إلى صعوبات عملية في إدارة مبادئ قانون الأسرة فيما يتعلَّق بالشراكات التي تشمل أكثر من شخصين. في بعض الأحيان، سوف تسمع داعيةً إلى الزواج مثليِّ الجنس يعارض البولياموري يقول: لا يمكن لأيِّ شخص أن يعطي نفسه بالكامل لشخصين، كما أنهـ/ـا غير قادر/ ة على أن يفعل/ تفعل هذا لشخص واحد. وأكثر ندرةً من ذلك هو أن يقترح أحدٌ أنَّ اتِّحادات البوليامورية ليست مناسبة نفسيًّا أو معنويًّا لتربية الأطفال.

من منظور البولياموريين وحلفائهم، كلُّ هذه الحُجَج ضعيفة إلى درجة كونها تافهة -وهي عبارة عن تسويغات ضعيفة لاستبعادهم من اعترافٍ ومكانةٍ حصل عليهما آخرون في علاقات مماثلة. من وجهة نظرهم، أن يكونوا بولياموريين يمثِّلون عنصرًا محوريًّا لهُويتهم، وأن يُوجَدوا في علاقات بوليامورية، هو أمر مهمٌّ لإشباعهم، كما أنَّ الشاذَّ جنسيًّا يمكن له أن يكون مثليًّا وأن يدخل في شراكة من الجنس نفسه مع الأشخاص الذين ينجذب إليهم وينجذبون إليه جنسيًّا أو رومانسيًّا. يعترض البولياموريون على كونهم الأقلِّية الجنسية المجبَرة على الاستقرار في علاقة تخفق في إشباعهم أو الاستجابة لهُويتهم، أو تُحرَم من الدعم الاجتماعي والاعتراف القانوني الذي تتلقَّاه علاقات الآخرين.

أمَّا عن المشكلات العملية، فهم يشيرون إلى أنَّ القانون الحديث يتعامل بتعقيد أكبر بكثير في مجموعة واسعة من المجالات التي يمثِّلها الاعتراف القانوني بزواجِ دول وكيتين وبرين. إنَّ الأعباء الإدارية -كما يقولون- لا أساس لها على الإطلاق لحرمانهم من الحقِّ المدني الأساسي في الزواج. ويجدون الأمر مهينًا عندما يزعم الأشخاص غير البولياموريين أنَّ مسألة كونهم بولياموريين لا تمثِّل أمرا محوريًّا لهُويتهم أو لإشباعهم، أو يفترضون أنَّ أشخاصًا مثل دول وكيتين وبرين يونغ، لا يستطيعون أن يكرِّسوا أنفسهم بشكل كامل لبعضهم البعض كما يفعل الأشخاص الشواذُّ أو الطبيعيون. وبناءً على خبرتهم الشخصية وما يعرفونه من تجربة أشخاص بولياموريون يعرفونهم، يرفضون أيضًا وجهة النظر القائلة بأنَّ وجودهم في اتِّحاد متعدِّد الشركاء يزيد من احتمال حدوث مشكلات زوجية بسبب الغيرة. من وجهة نظرهم، هذه قوالب نمطية وتحيُّز مطلق يرتدي زيَّ العلم.

وأخيرًا، هم لا يقبلون فكرة أنَّ البوليامورية ستؤدِّي حتمًا أو حتى بشكل متكرِّر إلى تبعية المرأة. على أيِّ حال، لماذا ينبغي أن تكون حقوقهم في أن يكونوا هُويتهم، وأن تكون كرامة علاقتهم وحماية أطفالهم، رهينةً للخوف من زواج أشخاص آخرين في زيجات ذات طرق أخلاقية سيئة أو غير صحِّية نفسيًّا؟ فإذا كانت أشكال السلطة الأبوية التي كانت شائعة في الماضي توفِّر أسبابًا لتَحُدَّ أنواعَ الزواج، فإنها بشكل مماثل تقدِّم أيضًا أسبابًا لإلغاء الزواج تمامًا.

إعادة التعريف تعني التقويض:

بالطبع، إنَّ قضية البولياموري والاعتراف القانوني بها يفترض أنَّ الزواج هو في الواقع ما يصفه مناصرو «المساواة في الزواج» بأنه: رفقة رومانسية جنسية أو شراكة منزلية. وهذا هو بالضبط ما نفاه المدافعون عمَّا كان يُعرَف في الماضي باسم «الزواج» وما يُطلَق عليه الآن «الزواج التقليدي» (أي اتِّحاد الزوج والزوجة). لا شكَّ أنَّ هؤلاء المدافعين على حقٍّ عندما يقولون إنَّ فكرة الزواج الجديدة هي ابتكار -ليس «توسيعًا» في الزواج بل إعادة صادقة لتعريفه، تعامل ما كان يُعَدُّ تاريخيًّا فرقًا ذا صلة، أي نوع الجنس أو الجنوسية، كما لو أنه فرق غير ذي صلة، وليس أمرًا محوريًّا لفكرة الزواج ذاتها وأهدافها الاجتماعية.

وكما ذُكِر في الفصول السابقة، فقد فُهِم الزواج تاريخيًّا في قانوننا وثقافتنا على أنه اتِّحاد زوجي -إذ يوافق رجل وامرأة على التوحُّد في رابطة: (١) تتأسَّس على التكامُل الجنسي الإنجابي، (٢) وتكملها وتجدِّدها الأفعال التي توحِّدها وحدةً إنجابية («جسدًا واحدًا») من خلال الوفاء بالشروط السلوكية للإنجاب (سواء تحقَّقت أم لم تتحقَّق الظروف غير السلوكية)، (٣) وميلهم بشكل خاصٍّ إلى حصولهم على الأطفال وتربيتهم معًا، -الذي يتحقَّق بشكل طبيعي. تُعَدُّ المشاركة في الزواج بوصفه اتِّحادًا زوجيًّا، إشباعًا إنسانيًّا بطبيعته: ليس قيِّمًا لأنه وسيلة لشيء آخر فقط -حتى لو كان هذا الخير العظيم هو الحصول على الأطفال وتربيتهم- بل قيِّم في حدِّ ذاته.

يختلف فهم الزواج هذا بشكل جذري عن التصوُّر التنقيحي الذي سيجب على المرء تبنِّيه إذا ما كان التكامل الجنسي الإنجابي لا علاقة له بالزواج. وَفْقًا للتنقيحيين، الزواج في جوهره اتِّحاد على المستوى العاطفي، وما يميِّزه عن غيره أنه رابطة عاطفية معيَّنة، فهو يوحِّد الشركاء في شكل من أشكال الصداقة الوثيقة، وهو علاقة تتضمَّن -على نحو عادي- ممارسةَ الجنس، بصفتها

طريقة لتعزيز المودَّة والتعبير عنها. الجنس إذًا -بالمعنى الدقيق للكلمة- عَرَضيٌّ غير متأصِّل للعلاقة. الشيء نفسه بالطبع ينطبق على الإنجاب -إنه مجرَّد أمر عرضي. على حدِّ تعبير جون كورفينو، وهو أحد المدافعين الفلسفيين البارزين عن وجهة النظر التنقيحية، فإنَّ الزواج هو «علاقتك مع الشخص رقم واحد عندك».

على النقيض من ذلك، فإنَّ فكرة الزواج الزوجية، تصوِّر الأشخاص وَحدةً من الجسد والعقل، والزواج أزواجًا متَّحدين على جميع مستويات وجودهم: البيولوجية والعاطفية والعقلانية. إنَّ أفعال الاتِّحاد الجسدي التي تُشبع الشروط السلوكية للإنجاب هي الإكمال المميَّز وعلامة هذا الاتِّحاد الشامل بشكل فريد. هذه الأعمال لا تُنتِج فقط مشاعر الحميمية، هي تجسِّد حرفيًّا الاتِّحاد الزوجي للزوجين بجعلهما وَحدة بيولوجية (جنسية إنجابية).

وهكذا فإنَّ الجنس جزء لا يتجزَّأ من الزواج، وهذا جزء ممَّا يميِّز الزواج عن الأشكال الأخرى من الرفقة. جميع الصداقات هي اتِّحادات للقلوب والعقول، ولكن مع ذلك، فإنَّ الزواج هو اتِّحاد ليس فقط على هذا المستوى، بل على المستوى الجسدي -البيولوجي- كذلك. إنه يتميَّز عن الصداقات العادية ليس فقط لمجرَّد شدَّته العاطفية -كما هو في النظرة التنقيحية- بل في نوعها. هذه الصداقات لا يمكن فهمها بدقَّة على أنها «علاقتك مع الشخص رقم واحد عندك».

بصفته علاقة زوجية، الزواج هو بالأحرى نوع من الرابطة المنظَّمة نحو الإنجاب، والتي ستحقَّق بطبيعة الحال من قِبل الزوجين بالحصول على الأطفال وتربيتهم معًا. وعلى أساس الفهم الزوجي، الزواج هو العلاقة التي توحِّد رجلًا وامرأة زوجًا وزوجة ليكونا الأب والأمَّ لأيِّ أطفال قد يأتون من اتِّحادهما. ويتمثَّل دوره الاجتماعي في تعظيم فرص نموِّ الأطفال في سياق الحبِّ الملتزِم -الرابط الزوجي- بين الرجل والمرأة اللذين أعطاهم الحياةَ تحقيقُهما وتجديدُهما لذلك الرابط المتَّصل بوالديهما وبأُسَر والديهما. وهو يضمن أنَّ أكبر عدد ممكن من الأطفال سيُرَبَّون مع مزايا نموذج دور الأب والأمِّ وتأثيرهما ورعايتهما.

أدَّى التحدِّي التنقيحي، وخاصَّة نتيجة للثورة الجنسية وتعميمها للجنس والمعاشرة غير الزواجية، والحمل بالطفل خارج إطار الزواج، والطلاق (لا سيما مع إدخال الطلاق «دون وجود تقصير»)؛ إلى تقويض فهم الجمهور ودعمه للزواج بصفته اتِّحادًا زوجيًّا. يساعد هذا

التقويض على تفسير لماذا صارت فكرةٌ لا يمكن تصوُّرها حرفيًّا قبل جيل واحد فقط، مثل فكرة «زواج المثليين» فجأةً ليست مفهومةً فحسْب، بل سائدةً بين النخب الثقافية. وعند الكثير من النخب الثقافية، صار الآن التصوُّر التقليدي للزواج غير مفهوم، ولا يمكن تفسيره إلَّا من العقائد الدينية العدائية والمتحيِّزة والعتيقة. لهذا السبب هم لا يكتفون بمجرَّد مراجعة القانون لإضافة (زواج المثليين)، بل يجب على أيِّ شخص يخالف المعتقَد الجديد أن يواجه قوانين ومراسيم مناهضةً للتمييز و/ أو التشهير العامِّ والسخرية والمطاردة.

ما فعلته المحكمة العليا:

بالطبع، إذا تميَّز الزواج بشكل أساسي بكثافته العاطفية، فليس هناك حقًّا ما يمنع رجلين أو امرأتين عن الزواج. ففي النهاية، يمكن أن يشعر أيُّ شخصين بالعاطفة الرومانسية تجاه بعضهما البعض، ويلتزما بتقديم الدعم والرعاية لبعضهما البعض في الحياة المنزلية المشترَكة، ويعتقدا أنَّ علاقتهما تُعزَّز بأعمال جنسية مقبولة بشكل متبادَل مع بعضهما البعض. ولكن هذا يمكن أيضًا لثلاثة رجال، أو ثلاث نساء -قُلْ دول وكيتين وبرين، أو رجل وامرأتين (سواء كان الثلاثة متَّحدين بصفتهم مجموعة بوليامورية، أم إنَّ الرجل في زيجات منفصلة مع كلِّ امرأة)، أو امرأة ورجلين، أو أربعة أشخاص، أو أيًّا كان.

في قضية أوبرغفيل ضدَّ هودجز، زعم خمسة قضاة من المحكمة العليا، بقيادة القاضي أنتوني كينيدي، أنهم وجدوا في البند المتعلِّق بالإجراءات القانونية الواجبة في التعديل الرابع عشر للدستور، الفهمَ التنقيحي للزواج. الكلمات الحقيقية للبند -«لا يجوز لأيِّ دولة حرمان أيِّ شخص ضمن اختصاصها من حقِّ الحياة أو الحرِّية أو الممتلكات دون اتِّباع الإجراءات القانونية الواجبة»- تبدو وكأنها جميعًا حول العدالة في القضايا الجنائية أو في الإجراءات المدنية أو الإدارية المماثلة. لا يجوز للولايات إعدام شخص ما (حرمانه من الحياة)، أو سجن شخص ما (حرمانه من الحرِّية)، أو إخضاع شخص ما لغرامة مالية أو مصادَرة (حرمانه من ممتلكاته) دون إعطائه الحماية الإجرائية الأساسية؛ مثل افتراض البراءة، وقاضٍ محايد، وهيئة محلَّفين، وما إلى ذلك. لكنَّ المحكمة العليا اتَّبعت بدلًا من ذلك تقليدًا طويلًا مريبًا فكريًّا في قراءة هذا البند (جوهريًّا) لتضمُّنه حقوقًا غير مُحصَنة يعتقد عدد كافٍ من القضاة أنه ينبغي أن يستمتع بها الناس. وهكذا، أعلن كينيدي، الذي انضمَّ إليه القضاة روث بادر جينسبيرغ، وستيفن براير، وسونيا

سوتومايور، وإيلينا كاغان؛ اكتشافَ حقٍّ للزواج من الجنس نفسه، كان بلا شكٍّ سيُصيب الأمريكيين الذين صدَّقوا على التعديل الرابع عشر في أواخر الستينيات من القرن التاسع عشر بصدمة -بل وحتى الأمريكيين الذين عاشوا في الستينيات، لرؤيتهم كلَّ هذه الادِّعاءات الجنسية الثورية.

في نظر كينيدي، كان لا بدَّ من التخلِّي عن الفهم الزوجي لصالح التصوُّر التنقيحي، لأن كرامة الأشخاص الذين يبنون هُوياتهم حول الانجذاب إلى الجنس نفسه، ويجدون إشباعهم في الشراكات من الجنس نفسه؛ تتطلَّب ذلك. هذه الكرامة أمر تمنحه الدولة، ويكون محجوبًا قيد التنفيذ عندما تتعامل الدولة مع الزواج على أنه اتِّحاد زوجي وليس رفقة رومانسية جنسية.

وبسبب الافتقار إلى أيِّ مسوِّغ في النصِّ أو المنطق أو البنية أو الفهم الأصلي للدستور -أو حتى أيِّ ارتباط واضح ومنضبط مع قضايا أخرى موجودة في المحاكم، سواء على صواب أم خطأ- يستحقُّ حكم كينيدي الإدانةَ التي أنزل مثلها جون هارت إيلي -عميد كلية الحقوق في جامعة ستانفورد (وهو نفسه ليبرالي مؤيِّد لحقِّ الاختيار)- على حكم القاضي هاري بلاكمون في قضية رو ضدَّ وايد: «إنه ليس قانونًا دستوريًّا، ولا يعطي أيَّ شعور بأنه قد يكون كذلك». والقضاة الأربعة المخالفون في أوبرغفيل -جون روبرتس، وأنطونين سكاليا، وكلارنس توماس، وصمويل أليتو- لم يجدوا صعوبة في انتقاد كينيدي والأغلبية وحتى السخرية منهم في عدم قدرتهم على تحديد أيِّ أرضية دستورية معقولة ولو كانت بعيدة تسوِّغ قرارهم. مهما كان اعتقاد المرء بشأن الاستحقاق النسبي لتصوُّرات الزواج الزوجية والتنقيحية، من الصعب أن نرى كيف يمكن القول إنَّ الدستور قد فرض هذا الاختيار. وفي تقليد قضية دريد سكوت ضدَّساندفورد، ولوخنر ضدَّ نيويورك، وبالتأكيد في قضية رو ضدَّ وايد؛ فإنَّ قرار أوبيرجفيل يفرض على الأمَّة بشكل غير دستوري معتقَداتِ أغلبيةٍ في المحكمة العليا -رجالٍ ونساءٍ غير منتخَبين وغير تمثيليين- حول ما نراه تقدُّمًا اجتماعيًّا.

تدفعنا هذه القضية إلى التركيز على الآثار المنطقية لإلغاء فهم الزواج الزوجي في قانوننا، وأن نستبدل به الفكرة التنقيحية للزواج بصفته رفقةً جنسية رومانسية أو شراكة منزلية، وكلُّ ذلك بموجب أمر قضائي. هنا تكمن أهمِّية النقطة التي ذكرها البروفيسور دوركين حول مركزية المبدأ في القانون فيما يتعلَّق بقضية البولياموري، وذلك على الأقلِّ عند زملائه الليبراليين الذين يوافقون على

الدور الذي يؤدِّيه القضاء في قضايا مثل قضية رو وأوبرجيفيل. هذا الذي يقول إنَّ (س) يجب عليه أن يفعل كذا، وجب عليه أيضًا أن يقول إنه إذا اقتضى الأمر فعلى (ص) كذلك أن يفعل. ومَن يقول إنَّ لدى السلطة القضائية القدرة على إملاء أوامر على (س)، يجب عليه أن يقول إنَّ لديها أيضًا القدرة على إملاء أوامر على (ص)، حتى إذا لم يكن عند (ص) شعبية (س) نفسها بعد، وحتى إذا قال ممثِّلو الشعب في الهيئة التشريعية لا لـ(ص). تتطلَّب القضية الدستورية للفرض القضائي لزواج المثليين الاعتقادَ بأن يتضمَّن الدستور -في مكان ما، بطريقة ما (ربما كامن في «الظلال التي تشكِّلها الانبثاقات»)- فكرة الزواج بوصفه رفقة جنسية رومانسية. ولكن إذا حدث ذلك، فلا يمكن أن يكون هناك سبب مبدئي لحجب الاعتراف القانوني من زواج المهاجرين اليمنيين، أو المورمونيين(١) الأصوليين الذين هم في علاقات الزواج المتعدِّد، أو من البولياموريون أمثال أسرة يونغ. وملاحظة أنَّ ٧٥٪ من الجمهور ما زالوا يعارضون الاعتراف القانوني بمثل هذه الزيجات هي فقط لتسليط الضوء على الحاجة إلى تدخُّل المحاكم للدفاع عن حقوق المساواة في الزواج، لأولئك الذين يعيشون في علاقات متعدِّدة الأطراف.

وبإضفاء الصبغة الدستورية على القضية -من خلال زعم إيجاد رؤية معيَّنة للزواج في الدستور- ألغت المحكمة العليا إمكانية التسوية والتوصُّل إلى حلٍّ في العملية السياسية. وَفْقًا لها، لم يعد السؤال متروكًا للأحكام الأخلاقية أو السياسية للشعب، أو لتقلُّبات المساومة الديموقراطية. بصفتها مسألة دستورية، هي لعبة كلِّ شيء أو لا شيء -لعبة لا يُسمح إلَّا للقضاة بالمشاركة فيها. لقد أُعلِم الشعب الأمريكي من قبل الأغلبية في أوبيرجفيل أن يكتفي بالمشاهدة من المدرَّجات.

إذا صمد (أوبيرجيفيل) -وأنا آمُل ألَّا يحدث ذلك لأنه لا يستحقّ- فلن يمكن تجنُّب مسألة الاعتراف القانوني بشراكات الزواج التعدُّدي وغيرها من الشراكات الأخرى البوليامورية. إنَّ حُجَج أولئك الذين يرغبون في الإبقاء على فكرة الزواج على أنها مجرَّد رفقة رومانسية جنسية أو شراكة منزلية، في الوقت الذي ينكرون فيه الاعتراف القانوني بها؛ ستبدو أضعف وأضعف، ولن

(١) المورمونية هي عقيدة مسيحية منبثقة من حركة (Latter Day Saint)، وتأسَّست على يد جوزيف سميث الابن في أواسط القرن التاسع عشر. كانت في بادئ أمرها بروتستانية، أمَّا اليوم فصارت عقيدة مختلفة جديدة. والمورمنيون الآن مجموعة دينية وثقافية تمثِّل ٢٪ تقريبًا من سكَّان الولايات المتَّحدة. (رضا).

تبدو أكثر من مجرَّد مسوِّغ للذي ما زال يجده الكثير من الناس (الآن على الأقلّ) سيِّئًا. تحت ضغط الرغبة الإنسانية الطبيعية في الاتِّساق العقلاني، ستحتضن الحركة الليبرالية والحزب الديموقراطي تدريجيًّا قضيةَ البوليامورية. ومع أنَّ الفقهاء الليبراليين، على الرغم من أنهم قد يُبعِدون لأسباب إجرائيةٍ التحدِّياتِ الدستوريةَ القليلة الأولى لقوانين الزواج، التي تستثني الروابط الرومانسية البوليامورية من الاعتراف؛ فإنهم سيُضطَرُّون في النهاية إلى أن يقولوا: (ص).

ماذا بعد؟

هل سيكون هناك (ع)؟ بالتأكيد. ومن المرجَّح أن يكون ذلك إلغاء القوانين ضدَّ زواج المحارم البالغين بالتراضي (الوالد-الطفل أو الأخ أو الأخت)، وبصورة مماثلة، إلغاء قوانين الزواج التي تحظر الزواج بين أحد الوالدين وطفلهـ/ـا البالغ، أو بين الأشقَّاء البالغين. كانت أوروبا الغربية متقدِّمة قليلًا على الولايات المتَّحدة فيما يتعلَّق بزواج المثليين، وهي الآن تشير إلى الطريق، إلى سفاح المحارم للِّيبراليين الجنسيين. في سبتمبر ٢٠١٤، أصدر مجلس الأخلاق الألمانية تقريرًا يحثُّ البرلمان على إلغاء الحظر القانوني على سفاح المحارم الذي ينطوي على موافقة البالغين، بحُجّة أنَّ هذا الحظر ينتهك «الحرِّيات الأساسية»، ويجبر الناس على «التكتُّم أو إنكار حبِّهم». ووصف المجلس معارضةَ سفاح المحارم البالغين بالتراضي بأنه «محظور اجتماعيًّا»، وأعلن: «لا الخوف من العواقب السلبية للعائلة ولا احتمال ولادة أطفال من مثل هذه العلاقات، يمكن أن يبرِّر حظرًا جنائيًّا. إنَّ الحقَّ الأساسي للأشقَّاء البالغين في تقرير المصير الجنسي، له وزن أكبر في مثل هذه الحالات من الحماية النظرية للأسرة».

إذا اتَّبع المرء فرْضيات التحرُّرية الجنسية -أي أن يكون للراشدين الحقُّ في الدخول في أيِّ نوع من العلاقات الجنسية التي يريدون من دون تدخُّل الدولة- واحتضن التصوُّر التنقيحي للزواج على أنه رفقة جنسية رومانسية ملتزمة، فإنَّ ما يقوله مجلس الأخلاق الألماني صحيح. منطق المجلس ليس فيه خطأ، وإذا كان هناك خلل، فإنه بلا شكٍّ في الفرْضية. مع ذلك، فإنَّ الفرْضيات هي تمامًا التي تبنَّتها الحركة الليبرالية في عصرنا، لذا سيأتي (ع) في الوقت المناسب، ما لمْ يُتَخَلَّ عن (س).

(١٥)
التحوُّل الجنسي و(المساواة في الزواج) والخطأ المأساوي لليبرالية

إنَّ الفكرة القائلة بأنَّ البشر هم أشخاص غير جسديين يقطُنون أجسادًا غير شخصية، ما زالت لم تختفي. وعلى الرغم من أنَّ التيار السائد للمسيحية قد رفضها منذ فترة طويلة[(١)]، فإنَّ ما

(١) إنَّ الفصل بين الروح والجسد ونبذ الجسد ونسبة الأفعال النفسية والعقلية إلى الروح دون الجسد، كان له ضرر كبير جدًّا على كثير من تصوُّراتنا للإنسان وكيفية التعامل مع الحاجات والمتطلَّبات البيولوجية كالحاجة الجنسية كما سيمثِّل المؤلف، لكنني أودُّ أن أبيِّن أنَّ هذه المقابلة بين الروحي والجسدي قد أسَّستها المسيحية نفسها! فمن المعلوم أنَّ للنزعة الروحية والفصل الحادِّ بين المادِّي واللامادِّي لدى أفلاطون تأثيرًا شديدًا على المفكِّرين المسيحيين الأوائل وما بعدهم، ويُعَدُّ أفلاطون بشكل عامٍّ كما يقول باسكال يجيبنا: «ممهِّدًا للمسيحية»، ويقول القدِّيس أوغطسين: «إنه أقرب إلينا من أيِّ فرد آخر»، لأن تأسيسَ أفلاطون لفكرة الروح المنفصلة الممثِّلة للإنسان في الحقيقة وخلودَها والتمحورَ حولها لم يكن -كما يقول راسل- من بنية الإيمان المسيحي، بل «لدى أفلاطون الذي أثَّر في آباء الكنيسة في قوله بأنَّ الروح متميِّزة عن البدن، وقد صار هذا مبدأً مسيحيًّا». ويقول د. مصطفى النشار: «بعض الدارسين للتصوُّف يَعُدُّون أفلاطون واحدًا من سلسلة الأنبياء الروحيين المؤسِّسين للتصوُّف المسيحي، ونبيًّا من المبشِّرين بالتصوُّف الديني» (راجع مصادر النقولات السابقة ونقولات أخرى في كتاب: فكرة الألوهية عند أفلاطون، للدكتور: مصطفى النشار، ص٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٦). ببساطة، يمكن القول إنَّ الآباء والفلاسفة المسيحيين كانوا في البداية أفلاطونيين، وهذا مثال من أمثلة كثيرة يؤكِّد ضرورة صيانة الدين من الفلسفة، وأنَّ محاولة فهم النصوص بأفكار فلسفية مسبقة لا يؤدِّي إلى تناقضات وأخطاء بالغة في التصوُّرات؛ فالمسيحية لم تقدِّم -كما سيقول المؤلف في الصفحة التالية- رؤيةً للشخص بصفته وَحدة ديناميكية، بل على العكس تمامًا، المسيحية كادت أن تقتل هذا التصوُّر. لقد فصلت المسيحية المبكرة بين الروح والجسد، ورسَّخت هذا الفصل، وتحدَّثتْ عن الجسد بوصفه مركبًا للروح (وهي فكرة منسجمة تمامًا مع فكرة الرهبانية، أو وجه آخر لها)، وقدَّمت الفرصة للفلاسفة المادِّيين للسخرية من تصوُّر الروح شبحًا في آلة.

أما التصوُّر الإسلامي والفطري بشكل عامٍّ فهو الشخص لا عناصره، فالتصوُّر الإسلامي يجعل العقل=

قد يُوصَف أحيانًا باسم «ثنائية الذات الجسدية» قد عاد مجدَّدًا برغبة انتقامية، وأتباعه فيلق كبير. وسواء في المحاكم أو في الحرم الجامعي أو على طاولات مجالس الإدارة، فإنه يشكِّل بشكل كبير الفرديةَ التعبيرية والليبراليةَ الاجتماعية المهيمنة بين النخب.

إنَّ رفض المسيحية لثنائية الذات الجسدية قد أجاب عن التحدِّي للمعتقَد التقليدي التي طرحتْه ما تُعرف بـ(الغنوصية)[1]. كانت الغنوصية تتشكَّل من الكثير من الأيديولوجيات، بعض منها زهدي، وبعضها الآخر عكس ذلك تمامًا. ما كان مشتركًا بينها هو فهم الإنسان أو الأنثروبولوجيا التي تقسم بوضوح المادِّي أو الجسدي من ناحية، والروحي أو العقلي من ناحية أخرى. عند الغنوصيين، كان اللامادِّي والعقلي هو ما يهمُّ جوهريًّا. إذا طُبِّقت هذه النظرة على الإنسان، فإنَّ هذا الرأي يستلزم أن يكون المادِّي أو الجسدي أقلَّ شأنًا -هذا إن لم يكن أصلًا سجنًا لتهرب منه، وبالتأكيد مجرَّد أداة يمكن التلاعب بها لخدمة أهداف (الشخص)، ويُفهَم على أنه الروح أو العقل أو النفس. الذات هي مادَّة روحية أو عقلية، أمَّا الجسد فمجرَّد مركبته المادِّية فقط. أنت وأنا نُعرَّف بشكل كامل بالروح أو العقل أو النفس، وليس على الإطلاق (أو فقط بالمعنى الأكثر ضعفًا) مع الأجساد التي نَشْغَلها ونستخدمها (أو بطريقة ما «المرتبطة بنا»).

ضدَّ هذه الثنائية، قدَّمت المسيحية رؤيةً للشخص بصفته وَحدةً ديناميكية: جسدًا شخصيًّا، وذاتًا جسدية. هذه الرؤية المتنافسة تغمر الكتب المقدَّسة العبرية والتعليم المسيحي. يدافع أرسطو، الذي اختلف مع معلمه أفلاطون في هذه النقطة، عن شكل واحد من هذه «الهيولية»،

عرضًا لا جوهرًا للجسد، ولا يتحدَّث عن الروح وحدها بصفتها الإنسان في الدنيا مطلقًا، بل يتحدَّث عن الشخص بكامله، وهو التصوُّر الذي نجده في التوراة نفسها قبل التأثُّر المسيحي-اليهودي بتعاليم أفلاطون. ففي الموسوعة اليهودية القيِّمة الصادرة في بداية القرن العشرين في مادَّة Soul جاء ما يلي: «الوصف التوراتي لخلق الإنسان يتحدَّث عن روح أو نَفَس وَهَبَها الخالق، لكنَّ هذه الروح لم تكن تُتصوَّر بشكل منفصل [أي عن الجسد]». (The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day).

ومع ذلك فنحن نقرُّ بأنَّ كثيرًا من المسيحيين الآن يرفضون الفصل بين الروح والجسد، ويأخذون في الحسبان الجانب البيولوجي والاجتماعي للإنسان أيضًا. (رضا).

(١) الأصل اليوناني لهذه الكلمة هو: γνωστικός، أي أصحاب المعرفة، والمقصود بالمعرفة هنا العرفان أو الإدراك النفسي أو الروحي، وتحديد مصدر أفكارها شديدة التنوُّع محلُّ جدل بين الباحثين. (رضا).

كما صارت تُسمَّى. دون إنكار وجود الروح، هي تؤكِّد أنَّ الإنسان كائن مادِّي (وإن لم يكن مجرَّد مادَّة). نحن لا نسكن أجسادنا فقط؛ نحن أجسادُنا، مهما كان الأمر. إنَّ الجسد الحي -بعيدًا عن كونه أداة خارجية- جزءٌ من واقعنا الشخصي، لذلك، في حين أنه لا يمكن أن يكون موجودًا بعيدًا عن الروح -التي هي شكله الأساسي- فإنَّه ليس أقلَّ شأنًا، بل إنه يشترك في كرامتنا الشخصية. إنَّ فكرة الروح بصفتها شكلًا جوهريًّا من الجسد، هي بديل المعتقَد المسيحي للتصوُّر الهرطقي للروح بوصفها «شبحًا في الآلة». يمكن للمرء أن يفصل الجسد الحي عن النفس في التحليل، ولكن ليس في الواقع، نحن مركَّب من الجسد والروح.

لذا نحن حيوانات -حيوانات عقلانية بالتحديد، لا عقولًا أو أذهانًا بحتة. تتكوَّن هُويتنا الشخصية عبر الزمن في القدرة على تحمُّل الكائنات الحية التي نحن عليها. ومن هذا تتبع تلك الفكرة مقترحًا حاسمًا وهو: يصبح الشخص على ما هو عليه عندما يصبح الكائنَ البشري، ويبقى -شخصًا- إلى أن ينتهي هذا الكائن.

مرةً أخرى، لسنا حيوانات بهيمية، بل حيواناتٌ ذات طبيعة عقلانية -منظَّمة منذ البداية لتطوير القُوى العقلانية وممارستها. لدينا القدرة على التفكير النظري والمداولات العملية والحكم والاختيار. هذه القُوى لا يمكن اختزالها إلى المادَّة البحتة. إننا لا نتصرَّف بشكل عشوائي أو اعتباطي، بل نختار بناءً على أحكام القيمة التي تميل بنا نحو خِيارات مختلفة دون إجبارنا. من وجهة النظر الهيولية، ليس هناك تناقض بين حيوانيتنا وعقلانيتنا.

النيوغنوصية:

إذا كان البشر موادَّ عقلية بحتة، فإنهم ليسوا بالضرورة أشخاصًا. أي إنَّ أولئك الذين هم في المراحل الجنينية، والرضَّع في وقت مبكِّر، ليسوا أشخاصًا بعد. وأولئك الذين فقدوا الممارسة المباشرة لبعض القُوى العقلية -ضحايا الخرف المتقدِّم، والغيبوبة طويلة الأجل، والوعي الأدنى- لم يعودوا أشخاصًا. وأولئك الذين لديهم إعاقات إدراكية خلْقية شديدة ليسوا الآن، ولن يكونوا أبدًا، أشخاصًا.

لكنَّ البشر هم حمَلة الكرامة (القيمة) والحقوق. إنها الحياة الشخصية التي تعطينا السبب لنحفظها ونحميها ضدَّ الضرر؛ نحن نستخدم بشكل قانوني الأشياء غير الحية والنباتات وحتى

الحيوانات البهيمية لأغراضنا لأنها ليست أشخاصًا. لذا فإنَّ الشخص الذي يؤمن بالأنثروبولوجيا الفلسفية التي تفصل بين الشخص والجسد بالطريقة التي وصفتُها، سيجد أنه من الأسهل تسويغ إنتاج الأجنَّة البشرية واستخدامها وتدميرها لأغراض البحوث الطبِّية الحيوية، والإجهاض، والوأد، والقتل الرحيم للمعوَّقين إدراكيًّا.

على المنوال نفسه، فإنَّ مثل هذه الأنثروبولوجيا تؤكِّد رفض الليبرالية الاجتماعية للأخلاق الزوجية والجنسية التقليدية، ورؤيتها للزواج بصفته اتِّحادًا للذكر والأنثى. هذه الرؤية لا معنى لها إذا كان الجسد مجرَّد أداة للشخص لاستخدامه في تحقيق أهداف ذاتية، أو خلْق مشاعر مرغوبة في الشخصِ موضعِ الوعي. إذا لم نكن أجسادَنا، فلا يمكن للزواج أن ينطوي في الأساس على الاتِّحاد لجسد واحد من رجل وامرأة، كما تتبنَّاه أخلاقيات يهودية ومسيحية وكلاسيكية. لأنه إذا لم يكن الجسد جزءًا من الواقع الشخصي للإنسان، فلا يمكن أن يكون هناك أيُّ أهمِّية أخلاقية أو إنسانية للاتِّحاد «البيولوجي المجرَّد»، بغضِّ النظر عن آثاره النفسية المحتمَلة.

إنَّ افتراض ثنائية الجسد والنفس تجعل من الصعب أيضًا إدراك أنَّ الزواج هو حاجة بشرية طبيعية (قبل أن تكون سياسية وحتى دينية) لها بنية موضوعية خاصَّة بها. إذا كانت الحياة الجنسية مجرَّد وسيلة لتحقيق غاياتنا الذاتية، أليست فقط أيَّ شيء نريده أن تكون؟ كيف يمكن أن تكون موجَّهة إلى الإنجاب، أو تدعو إلى التفرُّد الدائم، بطبيعتها؟

يمكننا أن نفهم هذا التصوُّر، اتِّحاد الجسد الواحد للزواج، فقط إذا فهمنا الجسد على أنه شيء شخصي حقًّا. وبهذا يمكننا أن نرى الاتِّحاد البيولوجي لرجل وامرأة بمنزلة اتِّحاد متميِّز من الأشخاص، يتحقَّق مثل الاتِّحاد البيولوجي للأجزاء الداخلية للشخص، من خلال التنسيق نحو غاية جسدية كلِّية. للزوجين، ستكون هذه النهاية هي الإنجاب. ولميلها إلى الحياة الأسرية أهمِّية بشرية وأخلاقية وليس «بيولوجية فقط». يمكن للأزواج أن يختاروا الوَحدة الجسدية لتجديد الاتِّحاد الشامل الذي هو زواجهم. هذه الرؤية تساعدنا على فهم الرغبة الطبيعية ليربِّي المرء أطفالًا، والأهمِّية المعيارية للالتزام بذلك، كلَّما كان ذلك ممكنًا وحتى لو بتكلفة شخصية كبيرة. وتساعدنا أيضًا على فهم أهمِّية الأخلاقيات الجنسية السليمة، التي تحدِّد متطلَّبات الوفاء الزوجي والحبِّ الأبوي، وهي أخلاق تبدو قاسية وعديمة الجدوى في نظر الليبراليين الاجتماعيين المعاصرين.

من وجهة نظرهم، ما يهمُّ في النهاية هو ما يدور في العقل أو الوعي، وليس الجسد (أو بقية الجسد). الوَحدة الشخصية الحقيقية -وهي ممكنة تمامًا- هي الوَحدة على المستوى العاطفي، وليس على المستوى البيولوجي. وسيُنظَر إلى «الزواج» بعد ذلك على أنه مؤسَّسة مبنية اجتماعيًّا موجودة لتسهيل الروابط الرومانسية المرغوبة، ولحماية مختلِف مشاعر الناس الذين يدخلون في مثل هذه الروابط ومصالحهم، وتعزيزها. إنها ليست شراكة زوجية على الإطلاق، بل شكل من أشكال الرفقة الجنسية الرومانسية أو الشراكة المنزلية. والإنجاب والأطفال هما شيئان مرتبطان بها بشكل عارض؛ فلا يوجد أيُّ معنى، حتى ولو بشكل غير مباشر، لأنْ يكون الزواج شراكة إنجابية أو شراكة يتشكَّل هيكلها ومعاييرها من خلال توجُّه متأصِّل نحو الإنجاب وتربية الأطفال. إنَّ تصوُّر الزواج على أنه اتِّحاد من النوع الذي يتحقَّق بشكل طبيعي بحصول الأزواج على الأطفال وتربيتهم معًا، يجعل النيوغنوصية في أفضل الأحوال غيرَ ضرورية، وفي أسوأ الأحوال تمييزيةَ واستغلالية.

في الواقع، وكما تقدِّم الليبراليةُ الاجتماعية المعاصرة المسألةَ، فإنَّ الجنس في حدِّ ذاته ليس جانبًا متأصِّلًا في الزواج أو جزءًا من معناه؛ تبدو فكرة الدخول الزوجي (إتمام الزواج) عن طريق الجماع غريبة أيضًا. وكما هو الأمر عند الليبراليين الاجتماعيين، من أنه يمكن أن يقيم شخصان (أو أكثر) علاقةً جنسية شرعية وقيمية تمامًا دون أن يكونا متزوِّجين ببعضهما البعض؛ يمكن أيضًا أن يكون لشخصين (أو أكثر) زواج سليم وصحيح تمامًا من دون جنس. فالأمر كلُّه يتعلَّق بتفضيلات الشركاء الشخصية. اللعب الجنسي بالتراضي يكون شيئًا ذا قيمة طالما تمكَّن الشركاء فيه من التعبير عن مشاعرهم التي يرغبون في الإعراب عنها -كالعاطفة على سبيل المثال، أو على حدٍّ سواء، الهيمنة أو الخضوع. ولكن إذا لم يكن هناك رغبة فيه، فإنَّ الجنس لا معنى له حتى في إطار الزواج. إنه مجرَّد أمر عرضي ومن ثَمَّ اختياري، مثل امتلاكهما لسيارة أو حسابات مصرفية مشترَكة. الناس أذواق. إنَّ جوهر الزواج هو الرفقة، ولا يشمل بالضرورة الجنس أو التوجُّه نحو الإنجاب.

كلُّ هذا يفسِّر لماذا لا يلزم أن يكون الزواج -بصفته مسألة أخلاقيات ليبرالية معاصرة- بين الأشخاص من جنسين مختلفين. ما هو أكثر من ذلك، أنه يشير إلى أنَّ الزواج يمكن أن يكون بين ثلاثة أو أكثر في مجموعات بوليامورية (أو غير جنسية). فلأن الزواج متحرِّر من البيولوجيا،

ويتميَّز بكثافته وجَوْدته العاطفية -(الشخص) الحقيقي بوصفه الذات الواعية والشاعرة- فإنَّ (الزيجات) من الجنس نفسه والبوليامورية، ممكنة وقيِّمة بالطرق الأساسية نفسها التي يكون بها الاتِّحاد الزوجي بين رجل وامرأة ممكنًا وقيِّمًا. يمكن أيضًا للشركاء في هذه التجمُّعات الأخرى أن يشعروا بالعاطفة تجاه بعضهم البعض، بل ويعتقدوا أنَّ جودة شراكتهم الرومانسية ستُعزَّز من خلال ممارسة الجنس بشكل مشترك. إذا كان هذا هو كلَّ ما يتعلَّق بالزواج، فإنَّ حرمانهم من الحالة الزوجية يعني إنكار «المساواة في الزواج».

عالم من ٥٦ من خيارات نوع الجنس:

ثم هناك اشتهاء تغيير الجنس و/أو التحوُّل الجنسي. إذا كنا مركَّبات عقلية جسدية (أو جسدية-روحية) وليس عقولًا (أو أرواحًا) تسكن مجرَّد أجساد مادِّية، فإنَّ احترام الشخص يتطلَّب احترام الجسد، الذي يستبعد التشويه والهجمات المباشرة الأخرى على صحَّة الإنسان. ثم إننا، باستثناء الحالات النادرة للغاية من التشوُّه إلى أقصى حدٍّ من عدم التحديد الحقيقي، ذكورٌ أو إناث. إنَّ ذكوريتنا أو أنثويتنا التي يشكِّلها نظامنا البيولوجي الأساسي فيما يتعلَّق بالأداء التكاثري، هي جزء متأصِّل من سؤال ماذا نكون ومَن نحن. الرغبة في تغيير الجنس حالة مرضية، تعني رغبتك في التوقُّف عن أن تكون نفسَك، وأن تكون شخصًا آخر.

على العكس من ذلك، ووَفْقًا للرؤية الليبرالية المعاصرة، لا يوجد بُعْدٌ لهُويتنا الشخصية تحدِّده البيولوجيا فعلًا. إذا كنت تشعر كما لو كنت امرأة محصورة في جسد رجل، فأنت امرأة. وقد تصف نفسك بشكل شرعي على أنك امرأة، على الرغم من أنك ذكر بيولوجيًّا، وتتَّخذ خطوات
-قد تصل إلى عمليات البتر وعلاج الهُرمونات- لتحقيق مظهر خارجي أنثوي، خصوصًا عندما تعتقد أنَّ ذلك سيسمح لك أن تشعر على نحو أكمل وكأنك امرأة.

لأنَّ الجسد يخدم -إذا جاز التعبير- لإرضاء الذات الواعية التي يخضع لها، فإنَّ التشويه والإجراءات الأخرى لا تشكِّل مشكلة أخلاقية متأصِّلة. كما أنَّ إجراء تلك العمليات لا يتناقض مع أخلاقيات المهنة الطبِّية. في الوقت نفسه، التغييرات الجراحية أو حتى التجميلية البحتة غيرُ ضرورية لكي يكون الذكر امرأةً (أو الأنثى رجلًا). إنَّ الجسد ومظهره لا يهمَّان إلَّا

بشكل أداتي. بما أنَّ جسدك ليس هو ذاتك الحقيقية، فإنَّ جنسك (البيولوجي) وحتى مظهرك لا يلزم أن يتناغما مع «جنسك» (نفسيًّا)، طالما أنك والآخرين تستطيعون التعامل بسلاسة كافية كما لو كنت تشعر بذاتك الحقيقية. إذًا، إذا شعرت كما لو كنت رجلًا على الرغم من تركيبتك البيولوجية الأنثوية، فأنت رجل -ويجب على الآخرين أن يعاملوك على هذا النحو، حتى عندما تحيض -على سبيل المثال- أو تحمل وتنجب طفلًا، أو تمرُّ بسنِّ اليأس.

وبما أنَّ المشاعر، حتى تلك التي تكون حول ماذا تكون أو من أنت، تقع على طيفٍ، بل تكون مائعة؛ فأنت لست محصورًا في احتمالين فقط بشأن مسألة الهُوية الجنسية (قد تكون «غير محدَّد الجنس»)، ولست مسجونًا بشكل دائم في أيِّ جنس معين. يمكنك الاختيار من بين مجموعة كاملة من خِيارات نوع الجنس الستة والخمسين (أو الثمانية والخمسين أو أيًّا كان عددها) الخاصَّة بفيسبوك، وقد تجد أنَّ جنسك يتغيَّر بمرور الوقت، أو فجأةً. وقد يكون حتى من الممكن تغيير الجنس إراديًّا. أو يمكنك أيضًا تغيير الجنس مؤقَّتًا -على سبيل المثال- لأسباب سياسية أو من أجل التضامن مع الآخرين.

يمكن أن تمتدَّ معظم هذه الملاحظات حول الهُوية الجنسية إلى مفهوم (التوجُّه الجنسي) وممارسة التعريف الذاتي من حيث الرغبة الجنسية -وهو مفهوم وممارسة يخدمها بشكل جيِّد النظرُ إلى الإنسان بصفته شخصًا غير جسدي يعيش في جسد غير شخصي.

الكرامة والثنائية:

أعاد البابا فرامسيس تصريحه عن الموقف المناهض للثنائية الذي تبنَّاه اليهود والمسيحيون تاريخيًّا (الشرقيون والغربيون والبروتستانت والكاثوليك على حدٍّ سواء). وهنا كلماته:

إنَّ قبولنا لأجسادنا على أنها هدية من الله هو أمر حيوي للترحيب بالعالم كلِّه وقبوله على أنه هدية من الآب وبيت مشترك لنا، في حين أنَّ التفكير بأننا نتمتَّع بالسلطة المطلقة على أجسادنا، يتحوَّل في كثير من الأحيان بشكل خفي إلى الاعتقاد بأننا نتمتَّع بسلطة مطلقة على الخليقة. إنَّ تعلُّم قبول جسدنا، والعناية به، واحترام معناه الكامل؛ عنصرٌ أساسي لأيِّ بيئة بشرية أصيلة. كما أنَّ تقدير جسد المرء بشكله الأنوثي أو الذكوري أمر ضروري إذا كنتُ أريد أن أكون قادرًا على تمييز نفسي في مقابلتي مع شخص مختلف. بهذه الطريقة، يمكننا أن نقبلَ بسرور المواهبَ المحدَّدة

لرجل آخر أو امرأة أخرى، وعملَ الله الخالق، ونجدَ إثراءً متبادَلًا. ليس موقفًا صحّيًّا أن نسعى إلى «إلغاء الاختلاف الجنسي لأننا لم نعد قادرين على مواجهته».

البابا هنا لا يتكلم بأسلوب فلسفة خاملة أو تأمُّلية بحتة. هو يستجيب للتحدِّي المحدَّد الذي يواجهه المعتقَد المسيحي، الذي يمثِّله الإحياء الحديث لأنثروبولوجيا فلسفية كافحتها الكنيسة في معاركها التكوينية المبكِّرة مع الغنوصية. وهو يعرف أنَّ هذه الأنثروبولوجيا هي في حدِّ ذاتها الآن نوعًا من العقيدة -عقيدة للشكل الخاصّ للعلمانية الليبرالية الذي فاز بسيطرة النخب الثقافية الغربية. وهي توفِّر الأساس الميتافيزيقي للممارَسات الاجتماعية والتحدِّيات الأيديولوجية التي يكافحها اليوم اليهود الأرثوذكس والمسيحيون المؤمنون (بالإضافة إلى الكثير من المسلمين وغيرهم): الإجهاض، ووأد الأطفال، والقتل الرحيم، والتحرُّر الجنسي، وإعادة تعريف الزواج، والأيديولوجية الجنسانية.

لكن هل صحيح أن يقاوموا؟ ألا يكون الفهم الثنائي لشخصية الإنسان هو الصحيح؟ ربما لا يكون الشخص هو الجسد، لكنه يسكنه ويستخدمه أداةً فقط. ربما يكون الشخص الحقيقي هو الذات الواعية والشاعرة، والنفْس، وأما الجسد فهو ببساطة مادَّة، أي الآلة التي يقيم فيها الشبح.

أن تفكِّر بهذه الطريقة يعني أن تتجاهل حقيقة أننا نشعر بأنفسنا بصفتنا كائناتٍ فاعلةً موحَّدة. لا أحد حقًّا يعتقد أنَّ جسده هو مجرَّد مسكن مؤقَّت لروح مستقلَّة. إنه جزء من تجرِبتنا أكبر جدًّا من أن نفسِّره بهذه الطريقة البدهيَّة.

فكِّر في هذا المثال البسيط. تقترب من منضدتك وتحكم أنَّ ما عليها -أنَّ ذلك الشيء هناك- هو كتاب، هذا حكم وحيد، لذلك يجب أن يكون لكلِّ جزء من أجزائه (المسنَد والمسنَد إليه) وكيل وحيد. كيف يمكن أن يكون عكس هذا؟ كيف يمكن أن يكون أيُّ كتاب مسنَدًا إليه (أو مجلَّة أو قطَّة أو شجرة رمَّان) إذا كان ذلك الشيء هناك ليس فيه -بطريقة أو بأخرى- كلا العنصرين، المسنَد والمسنَد إليه؟

علاوةً على ذلك، الوكيل الذي يستشعر الكائن المحدَّد -ذلك الشيء الذي هو هناك- لا بدَّ أن يكون حيوانًا، جسدًا بأعضاء إدراكية. والمسنَد إليه الذي يصاحب الإدراك هو تصرُّف

شخصي؛ الوكيل الذي يطبِّق مفهومًا عالميًّا (كتابًا) لا بدَّ أن يكون شخصًا. ويترتَّب على ذلك أنَّ المسنَد الذي يؤدِّي فعل التحكيم -بأنَّ الشيء الذي هناك هو كتاب- هو كائن واحد، شخصي وحيواني.

نحن لسنا كِيانين منفصلين. كما أنه لا يمكن أن يكون (الشخص) على نحو معقول مجرَّدَ مرحلةٍ في حياة حيوان بشري. إذا كانت -على الرغم من كلِّ شيء- اختلافًا قاطعًا في الوضع الأخلاقي (الشخص مقابل لا شيء) فسيكون مبنيًّا على مجرَّد اختلاف في الدرجة، وهو أمر غير معقول. نحن في كلِّ لحظة من وجودنا بصفتنا بشرًا، ذواتٌ جسدية وأجساد شخصية.

في مجال الفكر والممارسة الأخلاقية، ليس هناك إلَّا عدد قليل من المشاريع ممَّا هو أكثر أهمِّيةً من استعادة البصيرة بأنَّ البشر هم في الواقع وَحدات ديناميكية، مخلوقات أجسادها هي أجزاء من ذواتنا مباشرة -لا أدوات خارجية- وتشترك في وضعنا بصفتنا شخصياتٍ بشريةً. تقوم الليبرالية الاجتماعية المعاصرة على خطأ، وهو خطأ تراجيدي وراءه تحاول الكثير من الجهود أن تبرِّر -وحتى تحصِّن من النقد الأخلاقي- الأفعالَ والممارساتِ التي هي في الحقيقة مخالفة لكرامتنا العميقة والمتأصِّلة والمتساوية.

(١٦)
اللّه وجيتيسبيرغ

إعلان الاستقلال، وخطاب جيتيسبيرغ، ودستور الولايات المتَّحدة الأمريكية؛ تلك كانت النصوص الثلاثة في الكتيِّب الأزرق الذي وجدتُه على الطاولة أمامي عندما جلست في مقعدي في مؤتمرٍ في برينستون.

على الغلاف، كان شعار جمعية الدستور الأمريكي للقانون والسياسة، وهي منظَّمة مؤثِّرة تضمُّ في أعضاء مجلس إدارتها المندوبةَ السابقة لنيويورك تايمز في المحكمة العليا، ليندا غرينهاوس؛ والمرشَّحةَ القضائية المثيرة للجدل لأوباما، غودوين ليو؛ وحاكم نيويورك السابق، ماريو كوومو؛ والمحاميين العامَّين السابقين؛ دريو دايز، ووالتر ديلينغر؛ والمدعي العامَّ السابق، جانيت رينو. كانت إيلينا كاجان، قبل أن تُعيَّن في المحكمة العليا، متحدِّثةً في المؤتمرات السنوية للجمعية في الأعوام ٢٠٠٥ و٢٠٠٧ و٢٠٠٨، وكان داخل الكتيب عبارة تقول: «إنَّ طباعة هذه النسخة من دستور الولايات المتَّحدة والنصَّين التأسيسيين الآخَرين للأمَّة، إعلانِ الاستقلال، وخطابِ جيتيسبيرغ؛ كانت ممكنة بفضل كرم لورانس وكارولين ترايب».

«كم ذلك لطيف».. هذا ما قلته في نفسي. إصدار ملائم بحجم الجيب، يتضمَّن مستنداتنا الأساسية، التي من ضمنها الخطاب الرسمي العظيم للينكولن في جيتيسبيرغ حول الحكومة الجمهورية. على الرغم من أنَّ البعض قد يشكِّك في فكرة أن يَعُدَّ خطابًا أُلقِي بعد مرور أكثر من ثمانين عامًا على إعلان الإستقلال نصًّا تأسيسيًّا، فقد بدا ذلك مناسبًا لي تمامًا. فمن خلال الحفاظ على الاتِّحاد، ورغم أنه كان بتكلفة لا تُحصَى تقريبًا من الأرواح والمعاناة، فإنَّ لينكولن قد أكمل -إلى حدٍّ ما- المؤسَّسة الأمريكية. لقد ضمن النصرُ في جيتيسبيرغ بالفعل أن تكون «الحكومة من الشعب» و«من أجل الشعب» -الحكومة الجمهورية- لن «تفنى من الأرض».

أتذكَّر أنه طُلِب مني في الصفِّ السادس حفظ الخطاب، وعندما حملت إصدار جمعية الدستور الأمريكية بين يدي، تساءلت هل لا يزال بإمكاني قراءته من الذاكرة؟ لذلك بدأت أقرؤه في صمت: «منذ سبع وثمانين عامًا مضت...»، حتى وصلت إلى: «إنَّ العالم قد يلاحظ قليلًا أو قد لا يتذكَّر طويلًا ما نقوله هنا، ولكن لن يسعه أبدًا أن ينسى ما فعلوه هم هنا»، ثم لم أستطع أن أتذكَّر شيئًا بعد ذلك، لذا فتحت الكتيِّب وقرأت الفقرة الأخيرة:

«إنه من الواجب علينا نحن الأحياءَ أن نتفانى في إتمام المهمَّة العظيمة الباقية لنا، أن نستمدَّ قدرًا أعلى من التفاني من هؤلاء القتلى المُبجَّلين، تجاه هذه المهمَّة التي قدَّموا في سبيلها أقصى درجات الإخلاص والتفاني، وأن نعتزم هنا بقوَّة أنَّ هؤلاء القتلى لم يضحُّوا بأرواحهم هباءً، وأنَّ هذه الأمَّة سوف تنعم بنهضة جديدة للحرِّية، وأنه حكم للشعب، وبيد الشعب، ومن أجله، ويجب أن يبقى كذلك ويُحفَظ من الفناء».

مع أن ذلك حرَّكني بعمق، فقد شعرت أنَّ هناك شيئًا غريبًا. هل لاحظت ما حُذِف من النصّ؟ ما حُذِف هو وصف لينكولن للولايات المتَّحدة أنها أمَّة تحت سلطة الربّ. ما قاله لينكولن بالفعل في جيتيسبيرغ هو: «وأنَّ هذه الأمَّة، تحت سلطة الربّ، سوف تنعم بنهضة جديدة للحرِّية». حذفت جمعية الدستور الأمريكية إشارة لينكولن إلى الولايات المتَّحدة على أنها أمَّة تحت سلطة الربِّ من الخطاب الذي ألقاه في موقع الدفن في جيتيسبيرغ.

في ذلك الوقت، وأنا أحدِّق في النص، تساءلت هل كان ذلك خطأً بريئًا غير مقصود أم ماذا. مع أنه بدا لي أنَّ الأقرب إلى ذلك أن تكون الأيديولوجية العلمانية قد وصلت إلى ذِروتها بين علماء القانون الليبراليين والنشطاء السياسيين، وحازت وضعًا لا يختلف عن ذلك للعقيدة الدينية بينهم. لا شيء مقدَّس كما كان، ولا حتى حقائق التاريخ الأمريكي، ولا الكلمات التي نطق بها أبراهام لينكولن في الاحتفال الأكثرَ رسميةً ومهابةً في تاريخ أمَّتنا.

عندما كان الملحد مايكل نيورد في المحكمة يطعن في تضمين عبارة «تحت سلطة الربّ» في عهد الولاء، أشار هو ومؤيِّدوه إلى أنَّ الكلمات لم تكن في العهد الأصلي الذي كُتِب في عشرينيات القرن العشرين، بل قد أضافها الكونغرس في خمسينيات ذلك القرن في خضمِّ الحرب الباردة، ردًّا على حملة قادتها منظَّمة رجال الكاثوليك، فرسان كولومبوس. وأُدخِلت هذه

الكلمات في التعهُّد لتبيين الاختلاف العميق بين الولايات المتَّحدة، التي يقوم نظامها السياسي على الافتراضِ الإيماني القائل بأنَّ جميع الرجال «قد منحهم خالقهم حقوقًا معيَّنة غير قابلة للتصرُّف»، والافتراضاتِ الإلحادية للماركسية السوفييتية.

ما تجنَّب نيودو ومؤيِّدوه الإشارة إليه هو أنَّ كلمات التعهُّد تحت سلطة الربِّ لم تكن قد سُحِبت من عِظَة بيلي جراهام أو منشور بابوي، بل أُخِذت من خطاب لينكولن في جيتيسبيرغ. العهد -بصيغته المعدَّلة- يقتبس ببساطة أحد النصوص التأسيسية لأمَّتنا:

هذه الحقيقة غير مريحة أبدًا لأولئك الذين يعتقدون أنَّ على الحكومة أن تكون محايدة، ليس فقط بين تقاليد العقائد الدينية المتنافسة، بل أيضًا بين الدين والإلحاد -أو كما يُشار إليها بين الحين والآخر: «بين الدين والكفر». الأساس الدستوري لادِّعائهم هو بند الدين في التعديل الأول، الذي ينصُّ على أنه «لا يجوز للكونغرس أن يُصدِرَ أيَّ قانون احترامًا لمؤسَّسة دينية، أو يحظرَ الممارسة الحرَّة لها». ويزعمون أنَّ هذه الكلمات تهدف إلى منع أشياء مثل وصف أمريكا بأنها أمَّة «تحت سلطة الربِّ» في الوثائق الحكومية الرسمية، لأن المؤسِّسين سعَوا إلى «فصلٍ صارم» بين الكنيسة والدولة.

لكن هذا يضع جمعية الدستور الأمريكية في موقف صعب. فقد كانت الجمعية عند تجميعها لكتيِّبها حريصةً على شمل لينكولن بصفته مؤسِّسًا -كاتبَ واحدة من الوثائق التأسيسية لأمريكا، خطاب جيتيسبيرغ. لكنَّ وصف المحرِّر العظيم للولايات المتَّحدة بأنها أمَّة تحت سلطة الربِّ، يبدو أنه يقوِّض الانفصالية الصارمة التي ترغب جمعية الدستور الأمريكي في تعزيزها. فماذا علينا أن نفعل؟

كانت الإجابة التي وجدتها الجمعية ببساطة هي إخفاءَ كلمات لينكولن غير المريحة. الآن، لا شكَّ أنك تفكِّر: كيف ظنَّت هذه المجموعة أنها ستُفلِت بفعلتها تلك؟ فخطاب جيتيسبيرغ ليس وثيقة مغمورة، إذ يمكن لملايين الأمريكيين أن يتلوها عن ظهر قلب.

حسنًا، هنا المؤامرة تَكبُر. أولًا، تعرف الجمعية أنها تتمتَّع بمستوًى معيَّن من الحصانة، لأن نظرتها الليبرالية العلمانية هي وجهة نظر الأكاديميين القانونيين الأمريكيين على نحو ساحق، بل والأكاديميين عمومًا. وحتى لو كُشِفت الجمعية، فلن يُتعامَل معها -مثلًا- بالطريقة التي

سيُتعامَل بها مع الجمعية الفيدرالية المحافِظة إذا ضُبِطَت في تغيير وثائق تاريخية لأسباب أيديولوجية. ثانيًا، تعرف الجمعية أنها إذا ما وقعت في مأزق فإنه يمكنها أن تعكّر المياه بتأكيدها على أنَّ هناك خمسَ نسخ من خطاب جيتيسبيرج الذي كان في يد لينكولن، وأنَّ اثنتين منها لا تتضمَّنان عبارة «تحت سلطة الربّ».

لكنَّ هذا لن يُنهي الموضوع، فالمسوَّدتان اللتان لا تحتويان على العبارة تُعرَفان باسم مسوَّدة نيكولاي ومسوَّدة هاي، وهما موجودتان في مكتبة الكونغرس. وتُعرَف الثلاث الأخريات، وجميعها تحتوي على العبارة، بنسخ إيفيريت وبرانكروف وبليس. أمَّا نسخة إيفيريت فهي موجودة في مكتبة جمعية ولاية إيلينوي التاريخية في سبرينغفيلد، وأمَّا برانكروف فهي في مكتبة كروش جامعة كورنيل، ومسوَّدة بليس معروضة في البيت الأبيض.

يُنظَر إلى نسخة بليس بشكل عامٍّ على أنها النسخة الرسمية، ويرجع ذلك أساسًا إلى أنها الأخيرة -والوحيدة التي وضع عليها لينكولن توقيعه. ويُعتقَد أنَّ مسوَّدة نيكولاي هي الأقدم، فقد حصلتُ على اسمها من أمين ورقات لينكولن، جون نيكولاي، أحدِ أمناء الرئيس الخاصّين. عُثِر على هذه المسوَّدة بين أوراق جون هاي بعد أربعين عامًا من وفاة لينكولن، سكرتير خاصٍّ آخر للينكولن. وعلى ما يبدو أنها حملت أكبر عدد من التغييرات من بين المسوَّدات وما هو معلوم أنَّ لينكولن قد قاله في جتيسبيرج. أُرسِلت نسخة إيفريت إلى إدوارد إيفريت من قِبل لينكولن، بناءً على طلب إيفريت عام ١٨٦٤ (كان إفيريت الخطيب الشهير والمتحدِّث الرئيسي في احتفال جيتيسبيرج في اليوم الذي تحدَّث فيه لينكولن). حصلتْ نسخة بانكروفت على هذا الاسم لأن لينكولن صنعها لجورج بانكروفت، الذي كان مؤرِّخًا وسكرتيرًا للبحرية. وسُمِّيَت النسخة بليس للناشر على اسم الناشر ألكسندر بليس، ربيب بانكروفت.

وبالطبع، ليس أيٌّ من هذه النسخ هو حقًّا خطاب جيتيسبيرغ. فخطاب جيتيسبيرغ هو مجموعة الكلمات التي تحدَّث بها لينكولن في جيتيسبيرغ. وبالتزامُن مع كلامه، نحن نعرف ما هي هذه الكلمات (نسخة بليس أعادت إنتاجها بشكل مثالي تقريبًا). ثلاثة مراسلين مستقلّين تمامًا، ومنهم مراسل وكالة أسوشيتد برس، أرسلوا بما نسخوه من كلام لينكولن إلى محرِّريهم فورًا بعد أن تحدَّث الرئيس. واحتوت جميع النسخ الثلاث على عبارة «تحت سلطة الربّ»، ولم يحذفها أيُّ تقرير معاصر. لا يوجد حقًّا أيُّ مكان للمراوغة أو التملُّص: خطاب أبراهام

لينكولن في جيتيسبيرغ -أحد النصوص التأسيسية للجمهورية الأمريكية- وَصف الولاياتِ المتَّحدةَ صراحةً بأنها أمَّة تحت سلطة الربّ.

بوضوح، لم أكن أنا أول من لاحظ هذا الحذف، فعندما زرت الموقع الإلكتروني لجمعية الدستور الأمريكية، وجدت أنَّ نسخة الكتيِّب المتوفِّرة للتحميل بصيغة بي دي إف قد عُدِّلت إلى (مسوَّدة هاي)، ودون تفسير لمعناها، على أنها عنوان فرعي لخطاب جيتيسبيرغ. إنَّ مناورة تغطية الذيل هذه تُظهِر عدم الأمانة الفكرية للجمعية. إنَّ من المستحيل الآن أن نفترض أنَّ عرْضَ الجمعية لمسوَّدة هاي على أنها الخطاب الفعلي لجيتيسبيرغ مجرَّدُ خطأ بريء -وربّما كان سيظنُّ أحدهم لو لم يعرف هذا، أنه منتَج- وبحث إنترنت متسرِّع بشكل مفرط لمتدرِّب صيفي عن نصِّ كلام لينكولن. قرار الجمعية باستبعاد العبارة من خطاب لينكولن في جيتيسبيرغ لا بدَّ أنه كان متعمَّدًا.

باختصار، حذفت منظَّمة دفاعية قانونية ليبرالية عبارة «تحت سلطة الربّ» من وثيقة تصفها المجموعة بأنها نصٌّ تأسيسي، وهذا في سياق المناقشات حول دور الدين في الحياة العامَّة الأمريكية ومعاني أحكام الدستور المتعلِّقة بالدين. هذه المجموعات تعرف بالضبط ما تفعله، ولتحقيق النتيجة التي أرادوها، فهم على استعداد لانتهاك الإجماعِ العلمي، والحسِّ السليم، وحفظِ أجيال من تلاميذ المدارس.

ربما يمكن لجمعية الدستور الأمريكية أن تقدِّم بعض الأدلَّة لإثبات أنه لم يكن لها غرض أيديولوجي في حذف الكلمات التي -إذا ضُمِّنَت في نصٍّ تأسيسي- أحدثتْ آثارًا مدمِّرة للعقيدة الليبرالية في قضايا الكنيسة -والدولة. إذا كانوا حذفوا ذلك، فعلينا إذًا أن نتطلَّع إلى تصحيح نصِّ الكتيِّب على موقع الجمعية على الإنترنت، وفي الطبعة القادمة. وقد نرسل بعد ذلك بالكتيِّب، بموافقة جمعية الدستور الأمريكية، إلى المحكمة العليا للنظر فيه عندما تصل قضية أخرى مثل قضية مايكل نيود إلى القضاة.

* * *

الجزء الثالث

الحياة والموت

(١٧)
الضمير وأعداؤه

في السنوات الأخيرة، صرنا ندرك تمامًا التهديدات التي تتعرَّض لها حقوق الضمير في مختلِف المجالات، خاصَّةً تلك المتعلِّقة بمسائل تتعلَّق بحُرمة الحياة البشرية والأخلاق الجنسية والزواج والأسرة. هذه التهديدات المحدَّدة تعكسُ المواقف والأيديولوجيات التي باتت الآن متجذِّرةً بعمق في العالم الفكري، وفي قطاع نخبة الثقافة بشكل أعمَّ، وتُظهِرُها. دَفَع الرئيس باراك أوباما والكثيرُ من المسؤولين الاتِّحاديين ومسؤولي الدولة، السياساتِ التي تسحق حقوق الضمير، ودَعَموها؛ مثلَ الأمر الرسمي الذي أصدره بالسماح لوزارة الصحَّة والخدمات الإنسانية سيِّئة السمعة (HHS) بعقاقير منع الحمل والإجهاض، لأنهم تشرَّبوا بعمق عقائدَ جيل الأنا، التي لا تقيم أيَّ معنًى لفكرة حقوق الضمير نفسها.

بصفتها الأمين الأول للصحَّة والخدمات الإنسانية للرئيس أوباما، أصرَّت كاثلين سيبيليوس، جنبًا إلى جنب مع الاتِّحاد الأمريكي لتنظيم الأسرة وغيرهم من المتعاونين الوثيقين؛ على أنَّ معارضي أمر وزارة الصحَّة والخدمات الإنسانية يعارضون صحَّة المرأة والعلم نفسه. لكن في كلامها هذا تناقضٌ صريح، لأنه لا وزارة الصحَّة والخدمات الإنسانية الأمريكية ولا البيت الأبيض استجابا بشكل حقيقي لطوفان الأدلَّة الذي قدَّمه الخبراء، موضِّحين من خلالها عدم وجود دعم علمي للادِّعاءات الطبِّية والديموغرافية والاقتصادية المرتبطة بأمر وزارة الصحَّة والخدمات الإنسانية. هذه الممارسة (رفض التعامل مع الأدلَّة ذات الصلة في حين استخدام عباءة (العلم) لإسكات المعارضين أو تهميشهم) أمرٌ يشترك في استخدامه أعداء الضمير.

لم تكن هذه الممارسة جديدةً على إدارة أوباما. وفي الحقيقة، مَثَل هامٌّ لهذه التكتيكات ظهر عام

٢٠٠٨، عندما أصدرت الكلِّية الأمريكية لأطبَّاء النساء والتوليد (ACOG) تقريرًا أوصى بإنكار حماية الضمير ذات المعنى للمهنيين الطبِّيين على أساس تفضيل غير علمي وموجَّه بشلٍّ أيديولوجي لإجهاض متاح على نطاق واسع.

الآراء الشخصية والأيديولوجيا وليس (العلم):

في ١١ سبتمبر من العام ٢٠٠٨، استمع مجلس الرئيس المعني بأخلاقيات البيولوجيا لشهادة السيِّدة آنا ليبرلي، الطبيبة، ورئيسة لجنة الأخلاقيات في ACOG. ظهرت الدكتورة ليبرلي فيما يتعلَّق بمراجعة المجلس لرأي لجنتها (رقم ٣٨٥) بعنوان (حدود الرفض الضميري في الطبِّ التناسلي). اقترح هذا الرأي أن يُتطلَّب من الأطباء في مجال صحَّة المرأة بصفتها مسألةَ واجب أخلاقي، إحالةُ المرضى إلى الإجهاض، وفي بعض الأحيان أن يجهضن أنفسهنَّ.

أجد أنَّ رأي لجنة الأخلاقيات ACOG صادم، وفي الحقيقة، مخيف. أحد مشكلاته هو عدم احترامه -إلى حدٍّ قارب الازدراء حقًّا- للمطالَبات الصادقة النابعة من ضمير الكاثوليك والبروتستانت الإنجيليين، واليهود الأرثوذكس، وغيرهم من الأطبَّاء المؤيِّدين للحياة، والعاملين في مجال الرعاية الصحية. أمَّا ما هو وراء ذلك، فقد تعامل مع قتل الجنين -التدمير المتعمَّد للطفل في الرحم- كما لو كان مسألةً من مسائل الرعاية الصحِّية بدلًا ممَّا هو عليه عادةً، أي قرار مبني على اعتبارات غير طبِّية (كأن يحدث أن ترغب المرأة أو زوجها أو عشيقها في طفل). استنادًا إلى فهم الطبِّ المتضمَّن في التقرير، فإنَّ غايات الطبِّ هي بشكل رئيسي ليست حول الحفاظ على الصحَّة واستعادتها بصفتها واقعًا موضوعيًّا أو حاجة إنسانية، بل حول تلبية التفضيلات الشخصية أو رغبات نمط الحياة للناس الذين يأتون إلى الأطبَّاء ويطلبون منهم عمليات جراحية أو خدمات أخرى، بصرف النظر عمَّا إذا كانت هذه الخدمات في أيِّ سياق ذي معنًى طبِّي.

لنضربْ مثلًا بأنَّ امرأةً حملت بطفل ولكنها غير سعيدة بذلك، هل هي مريضة؟ هل تحتاج إلى إجهاض من أجل صحَّتها؟ ليس هذا موجودًا في أيِّ فهم معقول أو تعريف للصحَّة، حتى لو قصدنا بها الصحَّة العقلية. الحمل ليس مرضًا، الحمل عملية طبيعية. في الحالة الطبيعية، امرأة حامل ليست مريضة. وحتى في الغالبية العظمى من الحالات، لا يشكِّل الحمل تهديدًا لصحَّة

المرأة. هذا واضح بما يكفي، ولكن لنجعله أكثر وضوحًا، دعونا نتصوَّر أنَّ هذه المرأة التي كانت غير سعيدة بدءًا بأن تكون حاملًا بطفل، قد غيَّرت الآن رأيها. بعد التأمُّل، هي الآن راضية بحملها، وسعيدة بأن يكون لها طفل سيأتي قريبًا. هل هذا يعني أنها تحوَّلت الآن فجأة إلى مريضة وصارت في حاجة إلى «الرعاية الصحِّية» في شكل إجهاض لتستعيد عافيتها؟ الآن، لنفترض أنها بعد عدَّة شهور غيَّرت رأيها مرَّة أخرى؛ تبيَّن لها أنَّ الطفل أنثى وهي تريد ذكرًا. إذًا، هي مرةً أخرى غير سعيدة بحملها، وعادت إلى رغبتها في الإجهاض. هل معرفتها بجنس الطفل يحوِّلها من كونها امرأةً حاملًا في حالة صحِّية سليمة إلى مريضة؟ السؤال يجيب عن نفسه.

لننظر الآن في تقرير لجنة ACOG. الذي فاجأني عندما قرأته أول مرَّة هو أنه ممارسة في الفلسفة الأخلاقية -الفلسفة الأخلاقية السيِّئة، ولكن لنضع هذا جانبًا الآن- وليس في الطبّ. فهو يقترح تعريفًا للضمير بأنه شيء لا يمكن تقديمه من خلال العلم أو الطبّ، ثم يوجِّه قُرَّاءه إلى قراءة ورقة (حدود الرفض الضميري، وصف كيف ينبغي وزن ادِّعاءات الضمير في سياق القِيَم الأخرى الحاسمة للحكم الأخلاقي للرعاية الصحِّية).

مرةً أخرى، معرفة هذه الحدود والقِيَم، أو ما ينبغي عَدُّه الحكم الأخلاقي للرعاية الصحِّية، ليس نتاج التحقيق العلمي للطبِّ على هذا النحو، ولا يمكن أن يكون. إنَّ التعليمات المقترَحة التي قدَّمها المسؤولون عن تقرير لجنة ACOG تمثِّل رأيًا فلسفيًّا وأخلاقيًّا -رأيَهم الفلسفي والأخلاقي.

يستمرُّ التقرير «ليحدِّد خِيارات للسياسة العامَّة»، ويقترح «توصيات تحقِّق أقصى قدر من التكييف لمعتقَدات الفرد الدينية والأخلاقية، وتجنُّب فرض هذه المعتقَدات على الآخرين، أو التدخُّل في الوصول الآمن وفي الوقت المناسب والممكن من الناحية المالية إلى الرعاية الصحِّية الإنجابية التي تستحقُّها جميع النساء». تلاحظ مرةً أخرى أنَّ كلَّ مفهوم عُرِض هنا -الموازنة الموهومة، والحكم على ما يشكِّل (فرْض) المعتقَدات الشخصية على الآخرين، ووجهة نظر ما يشكِّل الرعاية الصحِّية أو الرعاية الصحِّية الإنجابية، والحكم فيما يُستحَقّ- فلسفيٌّ، وليس علميًّا أو بالمعنى الدقيق للكلمة، طبِّيًّا.

حتى عند الدرجة التي هي أحكام (طبِّية) إذا ما تحدَّثنا بشكل فضفاض، فإنها تعكس مفهومًا طبِّيًّا مستنيرًا ومُهيكَلًا ومُشكَّلًا من خلال الأحكام الفلسفية والأخلاقية -وهي سيئة بالمناسبة، مثل الحكم الضمني بأنَّ الحمل، عندما لا يكون مرغوبًا، فهو في الواقع مرض.

يدَّعي هؤلاء المسؤولون عن التقرير أنهم يتحدَّثون بصفتهم أطبَّاء ومهنيين طبِّيين. يفترض التقرير أنَّ السلطة المفترَضة مستمَدَّة من مكانتهم وخبرتهم بصفتهم أطبَّاء، إلَّا إنَّ الأحكام المقدَّمة في كلِّ نقطة من النقاط الرئيسية، تعكس أحكامهم الفلسفية والأخلاقية والسياسية، وليس أيَّ خبرة يمتلكونها من تدريبهم وتجرِبتهم في العلم والطبّ.

في اجتماع مجلس الرئيس، طلب مني رئيس مجلس الإدارة الدكتور إدموند بيلّيجرينو أن أقدِّم تعليقًا رسميًّا على عرض الدكتورة ليبرلي لتقرير لجنتها. وقد كنت سعيدًا لهذه الفرصة لأبيِّن محاولتها ومحاولة زملائها استخدامَ سلطتهم الخاصَّة بصفتهم أطبَّاء لإجبار زملائهم الأطبَّاء على ممارسة الطبِّ بما يتَّفق مع أحكامهم الفلسفية والأخلاقية والسياسية الجدلية -والمتناقضة. وبلا أدنى شكّ: في كلِّ نقطة رئيسية في التقرير، كانت أحكامهم جدليةً ومتناقضة. بل إنها متناقضة مع الناس أنفسهم الذين يسعَون إلى فرض ضمائرهم -الناس الذين سيجبرونهم، إذا ما اعتُمِدَ تقريرهم وعُدَّ ملزِمًا، أن يتماشَوا مع أحكامهم الفلسفية والأخلاقية، أو يخرجوهم من مجالات ممارَستهم الطبِّية. وآخرون كثر ينازعون أحكام اللجنة أيضًا. في كلٍّ من هذه المنازعات، فالقرار -بطريقة أو بأخرى- لا يمكن تحديده بالطرق العلمية، بل إنَّ المناقشة تكون فلسفية وأخلاقية وسياسية.

هذا هو الشيء الأساسي الذي يجب أن نراه: القضايا محلُّ النزاع هي قضايا فلسفية، ومن ثَمَّ يمكن حلُّها فقط من خلال التأمُّل الفلسفي والمناقشة الفلسفية، فلا يمكن حلُّها عن طريق العلم أو أساليب البحث العلمي. ولْنضع جانبًا الآن مسألة مَن يمتلك الأحكام الفلسفية والسياسية الصحيحة ومَن المخطئ. الفكرة هي أنَّ تقرير اللجنة يعكس وجهةَ نظر أخلاقية معيَّنة ورؤيةً معيَّنة والفهمَ الخاصَّ للصحَّة والطبِّ الذي تشكِّله وجهة النظر الأخلاقية والرؤية تلك، ويروِّج لها.

بعبارة أخرى، التقرير في افتراضاته التي تقوده ومنطقَه واستنتاجاتِه ليس محايدًا أخلاقيًّا، بل يمثِّل موقفًا متحيِّزًا بين المواقف المحتملة التي تُناقَش بين أصحاب النيَّة الحسنة في مهنة الطبِّ

وفي المجتمع عمومًا. من وجهة نظري، تحيُّز التقرير هو الميزة الأكثرُ لفتًا فيه، فهي تمثِّل لعبة من القوَّة المطلَقة باسم الأفراد المؤيِّدين للإجهاض، الذين صادف وأن اكتسبوا سلطة في جمعياتهم المهنية. إنه لا يدور حول الطبِّ، بل الأيديولوجية. إنه حول السياسة وحول السلطة السياسية.

المفارقة الكبرى في التقرير هي قلقه المعلَن حول الأطبَّاء الذين يزعم أنهم يفرضون معتقَداتهم على المرضى، على سبيل المثال، برفضهم إجراء عمليات الإجهاض أو الإحالة إليها - أو على الأقلِّ رفض إجراء عمليات الإجهاض أو تقديم الخدمات الأخرى في المواقف الطارئة. الافتراض هنا هو النقطة الفلسفية بأنَّ الإجهاض -حتى الإجهاض الاختياري- هو «رعاية صحِّية»، وأنَّ قتل الأطفال عمدًا في أرحام أمَّهاتهم مقبول أخلاقيًّا، حتى إنه حقٌّ للمرأة.

والحقيقة هي أنَّ الطبيب الذي يرفض إجراء عملية الإجهاض، أو الصيدلي الذي يرفض منح العقاقير المجهِضة، لا يُجبِر أحدًا. هو ببساطة يرفض أن يشارك في تدمير حياة الإنسان - حياة الطفل في الرحم. مثل هذا الطبيب لا «يفرض» أيَّ شيء على أيِّ أحد، كمالِك متجر رياضي يرفض جلب نوع الرصاصات الجوفاء المسمَّاة (قاتل الشرطي)، حتى لو كان بإمكانه قانونيًّا أن يبيعها؛ فهو لا يفرض أيَّ شيء على أيِّ أحد. على العكس من ذلك، من الواضح أنَّ أولئك المسؤولين عن التقرير سيستخدمون الإكراه ضدَّ الأطبَّاء والصيدليين الذين لديهم الجرأة ليخالفوا وجهات النظر الفلسفية والأخلاقية لأولئك الذين صادف وأن حصلوا سلطة في ACOG -عن طريق إجبارهم على العودة إلى الطريق، وإلَّا أُوقِفوا عن العمل.

إذا ما اتُّبِعَت نصيحة اللجنة، فإنَّ المجال الطبِّي سيُطهَّر من الأطبَّاء المؤيِّدين للحياة، الذين تمنعهم قناعاتهم عن إجراء عمليات الإجهاض أو الإحالة إليها. الكاثوليك المؤمنون والإنجيليون والبروتستانت الآخرون، والكثير من اليهود الملتزمين والمسلمين، سيُستبعَدون أو سيُتخلَّص منهم بالقوَّة من تخصُّص أمراض النساء والتوليد. وسيكون الميدان بأكمله مكوَّنًا من أشخاص يتَّفقون مع القناعات الأخلاقية والسياسية لمؤلِّفي التقرير، أو على الأقلِّ يتماشون معها.

إذًا، في الحقيقة، مَن في هذه المناقشة هو المذنب بعدم التسامح؟ مَن الذي يدوس على الحرِّية؟ مَن الذي يفرض قِيمًا على الآخرين؟ هذه الأسئلة أيضًا تجيب عن نفسها بنفسها.

لن يصلح القول بأنَّ ما تسعى اللجنة إلى فرضه على المعارضين ليس ممارسة أخلاقية بل فقط ممارسة طبِّية حسنة، لأن ما شكَّل مفاهيم التقرير على أنها ممارَسة طبِّية حسنة ليس العلم أو الطبّ، بل هو رأي أخلاقي. الرأي القائل بأنَّ الإجهاض علاج حسن هو رأي فلسفي أخلاقي سياسي، حكم جُلِب للطبِّ لا حكمًا استُمِدَّ منه. فهو يعكس وجهة نظر مفادها أنَّ الإجهاض مشروع أخلاقيًّا وليس انتهاكًا لحقوق الطفل الذي قُتِل. ويعكس أيضًا وجهة النظر القائلة بأنَّ الطبَّ مهتمٌّ بحقٍّ بتسهيل خِيارات نمط حياة الناس، حتى عندما لا يكونون مرضى ولا معرَّضين لخطر الإصابة، وحتى عندما ينطوي الإجراء (الطبِّي) على أخذ حياة إنسانية بريئة.

سواء كان الإجهاض الاختياري -أو إجراء التخصيب في المختبر، أو أيًّا كان- يُعَدُّ رعايةً صحِّية، على عكس النتيجة المرغوبة من المريض، لا يمكن حلُّها بأساليب العلم، أو بأيِّ شكل محايد معنويًّا أو أخلاقيًّا من التحقيق أو الاستدلال؛ فوجهة نظر المرء في المسألة ستعكس قناعاتِه المعنويةَ والأخلاقية في هذا الجانب أو ذاك.

لذا فالاستخدام المستمرُّ للغة «الصحَّة» و«الصحَّة الإنجابية» في وصف القضايا الرئيسية التي تقود إلى نزاعات الضمير أو الإشارة إليها، هو في أفضل حالاتها مصادرة على المطلوب. لا، ذلك كريم جدًّا. إنَّ استخدام التقرير للغة هو شكل من أشكال التلاعب البلاغية. المسألة المطروحة عن الإجهاض ليست «الصحَّة الإنجابية» أو الصحَّة من أيِّ نوع، لأن عمليات الإجهاض الفوري ليست إجراءات صُمِّمَت لجعل المرضى أصحَّاء، أو لحمايتهم من المرض أو الضرر. مرةً أخرى، الحمل ليس مرضًا.

هدف عمليات الإجهاض الرئيس هو التسبُّب في وفاة طفل لأنَّ المرأة تؤمن بأنَّ حياتها ستصير أفضل من دون وجود الطفل. في حدِّ ذاتها، عملية الإجهاض الفوري (أو الاختياري) -إذ تؤدِّي عمدًا إلى وفاة الطفل في الرحم- لا تعزِّز شيئًا من صحَّة الأمّ (على الرغم من أنَّ موت الطفل في بعض الأحيان يكون أثرًا جانبيًّا لا يمكن تجنُّبه من العملية، مثلما يحدث مثلًا عند إزالة رحم سرطاني، لمكافحة تهديد خطير لصحَّة الأمّ). هذا هو السبب في أنه من الخطأ تصوير الإجهاض الاختياري على أنه رعاية صحِّية.

هناك أيضًا مفارقة أخرى تستحقُّ الملاحظة. التقرير في دفاعه عن اقتراحه إجبارَ الأطبَّاء على الأقلِّ على الإحالة إلى إجراءات يؤمن الكثير منهم بأنها غير أخلاقية وغير عادلة وحتى قاتلة،

يشير إلى أنَّ مثل هذه الإحالات «لا ينبغي أن نتصوَّرها رفضًا أو تنازلًا للمرء عن قِيَمه، بل يمكن رؤيتها قابلةً للخلاف واسع الانتشار والمدروس بين الأطبَّاء والمجتمع بشكل عامٍّ، والأمانة الأخلاقية مع الآخرين الذين لا يتَّفقون معهم».

فجأةً، تكون القضايا الأساسية المطروحة -مثل الإجهاض- مسائلَ تتعلَّق بالخلاف الواسع والمدروس. أنا أتَّفق مع ذلك، ويتَّضح من التقرير أنه ينبغي أن نُظهِر الاحترام للأمانة الصدقية مع أولئك الذين نختلف معهم. ولكن يتبيَّن من هذه النصائح أنه ينبغي للناس رصيني التفكير والأمينين ألَّا يتَّفقوا مع الرأي القائل بأنَّ الإجهاض بريء أخلاقيًّا أو مقبول، أو أنَّ هناك «حقًّا» للإجهاض، أو أنَّ توفير الإجهاض هو جزء من الرعاية الصحِّية الحسنة، أو حتى مجرَّد أنه رعاية صحِّية على الإطلاق، على الأقلِّ في حالة عمليات الإجهاض الاختياري.

ولكن إذًا ما الذي يمكن أن يُسوِّغ موقف الأطبَّاء رصيني التفكير الأمينين أخلاقيًّا الذين يؤمنون بأنَّ إجراء عمليات الإجهاض أو الإحالة إليها هو ظلم قاتل، وإلَّا فإنهم سيتركون ممارسة الطبّ؟ وجهة نظر التقرير التي هي «طريقي أو الطريق السريع» هي أيُّ شيء إلَّا أن تكون تقبُّلًا للخلاف واسع الانتشار والمدروس بين الأطبَّاء والمجتمع بشكل عامٍّ والأمانة الأخلاقية لأولئك الذين لا يتَّفقون معهم، بل إنها رفض له.

الإجهاض والضمير:

غني عن القول أنَّ أعداء الضمير في المؤسَّسة الطبِّية قد حدث وكان لديهم أصدقاء أقوياء في أعلى مجالات الحكم. وصار من الواضح تمامًا أنَّ هؤلاء الأصدقاء قد شاركوهم الرغبة نفسها في القضاء على حماية الضمير للأطبَّاء المؤيِّدين للحياة، وغيرهم من الصيادلة والعاملين في مجال الرعاية الصحِّية. وقد ألغت إدارة أوباما بشكل رسمي نظم حماية الضمير التي أصدرتها إدارة بوش في عام ٢٠٠٨. وقد كانت نظم بوش قواعد طال انتظارها للتنفيذ والتطبيق الفعَّال للقوانين الاتِّحادية لحماية الضمير، التي كانت قائمة منذ السبعينيات. وكانت قد عزَّزت حماية الضمير للمهنيين الطبِّيين وطلَّاب الطبِّ المؤيِّدين للحياة، بطرق متنوِّعة. على سبيل المثال، منعت بشكل واضح جدًّا أيَّ شكل من أشكال التمييز ضدَّ الممارسين وطلَّاب الطبِّ الذين يرفضون الانخراط في تدريب على الإجهاض، أو إجراء عملياته، أو الإحالة إليه. بالإضافة إلى

أنها منعت التمييز في إصدار الوثائق أو التراخيص لأسباب تتعلَّق برفض المشاركة في ممارسة الإجهاض.

أنا أظنُّ أنَّ هدف إدارة أوباما في إلغاء نظم حماية الضمير هو وضعها لسياسة تتماشى بشكل كبير مع قواعد (أخلاقيات) لجنة الأخلاقيات التابعة لـACOG حول الرفض الضميري في الطبِّ (الإنجابي).

ولم ينبغِ أن تكون هذه مفاجأةً. فالدعم القوي الذي قدَّمه أوباما للإجهاض كان مسألة عامَّة امتدَّت على كامل حياته السياسية. وعلى حدِّ علمي، فهو لم يدعم قطُّ تقييدًا على الإجهاض ولم يعارض جهدًا لتوسيع توفُّره. إذ قال جملة مشهورة بأنه إذا حدث «وارتكبت إحدى بناته غلطة» فإنه لا يريد أن يراها «تُعاقَب» بطفل١. وهو لم يدَّعِ عادة أنه «شخصيًّا معارض» للإجهاض كما يفعل معظم السياسيين «المؤيِّدين للخِيار». وعارض التشريع الذي يمنع الإجهاض الجزئي للولادة (وهو إجراء يُقتَل فيه الرضيع بعد أن يكون قد وُلِد وصار خارج جسد المرأة)، حتى إنه كافح قوانين لحماية الأطفال الذين يُولَدون أحياء بعد محاولة غير ناجحة للإجهاض. وعندما كان مرشَّحًا للرئاسة، وعد بإعطاء الأولوية لسَنِّ أحكام ما يُسمَّى بقانون حرِّية الاختيار، والذي سيؤدِّي -على حدِّ تعبير لوبِّي الإجهاض- إلى إلغاء مئات من قوانين الولايات والاتِّحادات لمكافحة الإجهاض؛ مثل اشتراطات الإخطار الأبوي للقاصرين الذين يسعَون إلى إجراء عمليات الإجهاض، وقوانين الموافقة المطَّلِعة التي تستلزم إبلاغ النساء اللاتي يفكِّرن في الإجهاض بوقائع تطوُّر الجنين والمخاطر الجسدية والعاطفية للإجهاض. وبعد انتخابه، اعترف أوباما بأنَّ تمرير القانون «لم يكن أَوْلى أولوياته التشريعية»، لكنه ألغى سياسة مكسيكو سيتي التي كانت تحظر الحكومة الأمريكية من تمويل مؤسَّسات تُجري عمليات الإجهاض في الخارج أو تعزِّزها. في عام ٢٠١٠، أخلف وعدًا سابقًا له بالنضال من أجل إلغاء تعديل هايد الذي يمنع التمويل الاتِّحادي لعمليات الإجهاض في الولايات المتَّحدة الأمريكية، لأنَّ مسألة تمويل الإجهاض تلك هدَّدت بعرقلة مرور قانون أوباما كير. والرئيس أوباما -بلا شكٍّ- حاول أن يُلزِم أرباب العمل المتديِّنين (وغيرهم) بتوفير غطاء الرعاية الصحِّية، ليس فقط لوسائل منع الحمل والتعقيم، بل حتى للعقاقير المسبِّبة للإجهاض مثل Ella.

ولهذا تقع علينا مسؤولية المقاومة، وأن نفعل ذلك ليس في سبيل الدفاع عن حياة إخواننا وأخواتنا الأضعف -الأطفال في الرحم- فقط، بل أيضًا دفاعًا عمّا سمّاه جيمس ماديسون «الحقوق المقدَّسة للضمير». اليوم، الكثير من أولئك الذين يُجيزون أخذ حياة الإنسان بالإجهاض أو بالبحوث المدمِّرة للأجنَّة ويدعمونها، جعلوا من أنفسهم هم أيضًا أعداء للضمير. يجب علينا نحن أصدقاءَ الحياة أيضًا أن نكون أصدقاء الضمير، بل وأن نكون الأصدقاء الأفضل للضمير. عند الكثير منَّا، الذَّوْد عن الضمير يعني الذَّوْد عن مبادئ إيماننا. وعندنا جميعًا، الذَّوْد عن الضمير يعني الذَّوْد عن المبادئ التي عليها تأسَّست أمَّتنا.

(١٨)
متى تبدأ الحياة؟

متى تبدأ حياة الإنسان؟ على الرغم من أنَّ المسألةَ ذاتُ أهمِّية واضحة في مناقشات سياستنا العامَّة حول الإجهاض وبحوث الخلايا الجذعية الجنينية، فإنَّ السياسيين عادةً ما يتجنَّبونها كما يُتجنَّب الطاعون. لكن ربما تكون الأمور في حالة من التغيُّر، ففي السنوات الأخيرة، عالج بعضٌ من أبرز قادة أمَّتنا السياسيين هذا السؤالَ.

وجهًا لوجه مع الحقائق المعقَّدة لعلم الأجنَّة البشرية، وغير المعروفة على نطاق واسع؛ يميل معظم الناس إلى الاتِّفاق مع المشاعر التي أعربت عنها نانسي بيلوسي، الزعيم الديموقراطي في مجلس النواب، عندما قالت: «لا أعتقد أنَّ هناك أحدًا يمكنه أن يخبرك متى... تبدأ حياة الإنسان».

ولكن هل بيلوسي على حقّ؟ هل حقًّا لا يستطيع أحد أن يخبرك وبأيِّ درجة من الصحَّة متى تبدأ حقًّا حياة الإنسان؟

لا، هذا غير صحيح. التعامل مع السؤال كما لو أنه نوع من اللغز الكبير أو التعبير وإظهار عدم اليقين حوله، قد يكون مناسبًا سياسيًّا، لكنه أمر غير قابل للنقاش فكريًّا. فالعلم الحديث منذ زمن طويل قد حلَّ السؤال. نحن في الحقيقة نعرف متى تبدأ حياة إنسان جديد.

إذ تقود حقائق التطوُّر الجنيني والنموِّ المبكِّر إلى استنتاج لا مفرَّ منه: من وجهة نظر بيولوجية بحتة، يمكن للعلماء أن يحدِّدوا النقطةَ التي تبدأ فيها حياة الإنسان. وعدد الدراسات ذات الصلة ضخم، وحقائقها البيولوجية لا جدال فيها، وأسلوب تحليلها المطبَّق على البيانات مقبول عالميًّا[١].

تبدأ حياتك -كما بدأت حياة أيِّ إنسان آخر- عندما يُنتِج انصهار البويضات والحيوانات المنوية كائنًا حيًّا جديدًا كاملًا -إنسانًا جنينيًّا. أنت لم تكن قطُّ بويضةً ولا حيوانًا منويًّا؛ فهذه الأجزاء كانت وظيفيًّا ووراثيًّا أجزاء من بشر آخرين -والدَيك. لكنَّك كنت ذات مرَّة جنينًا، تمامًا كما كنت ذات مرَّة مراهقًا، وطفلًا، ورضيعًا، وجنينًا. من خلال عملية موجهة داخليًّا، تطوَّرتَ من المرحلة الجنينية إلى مراحل التطوُّر من الجنين إلى الرضيع إلى الطفل والمراهق، وفي النهاية إلى مرحلة البلوغ بحتميتك ووَحدتك وهُويتك السليمة تمامًا. أنت الكائن نفسه -الإنسان نفسه- الذي كان ذات مرَّة جنينًا.

صحيح أنَّ كلَّ واحد منَّا في مراحل تطوُّر المُضغة والجنين كان معتمدًا على أمِّه، لكننا لم نكن أجزاء من جسدها. وعلى الرغم من أننا كنا معتمدين عليها، فقد كنَّا أشخاصًا مستقلِّين. لهذا يعرف الأطبَّاء الذين يعالجون النساء الحوامل أنهم لا يرعَون زبونًا واحدًا بل اثنين (أو أكثر من اثنين في حالات التوأمين والثلاثة توائم).

لماذا إذًا نبدو بعيدين جدًّا عن اجتماع الرأي على مسائل الإجهاض والبحوث المدمِّرة للأجنَّة؟

ربما لأنَّ النقاش حول متى تبدأ الحياة الإنسان لم يكن قطُّ حول الحقائق البيولوجية، لقد كان عن القيمة التي ننسبها إلى البشر الذين هم في مستهلِّ حياتهم. عندما نناقش مسائل الإجهاض وتكنولوجيات الإنجاب بمساعدةٍ، وبحوث الخلايا الجذعية الجنينية، والاستنساخ البشري؛ فنحن لا نختلف حقًّا حول كون الأجنَّة البشرية بشرًا. إذ إنَّ الأدلَّة العلمية -ببساطة- كثيرة جدًّا، إلى الدرجة التي لا يبقى فيها أيُّ نقاش حقيقي حول الموضوع. المسألة الحقيقية في هذه النقاشات هي هل ينبغي علينا أن نحترم الإنسان في المراحل المبكِّرة من حياته وندافع عنه، أم لا. بعبارة أخرى، لا يتعلَّق السؤال بالحقائق العلمية، بل بطبيعة الكرامة الإنسانية والمساواة بين البشر.

فمن جهة، أولئك الذين يؤمنون بأنَّ للبشر كرامة وحقوقًا بفضل إنسانيتهم، يؤمنون بأنَّ جميع البشر، بغضِّ النظر عن العمر والحجم ومراحل النموّ، وليس فقط عن العرق والإثنية والجنس؛ متساوون أساسًا في القيمة والكرامة. إنَّ حقَّ الحياة هو حقٌّ إنساني، ومن ثَمَّ، يملكه جميع البشر، من النقطة التي يصيرون فيها كينونة (الحمل) إلى النقطة التي تتوقَّف فيها هذه الكينونة (الموت).

من ناحية أخرى، أولئك البشر الذين يعتقدون أنَّ هؤلاء البشر الذين يملكون قيمة وكرامة يملكونها بفضل مستوًى معيَّن من النموِّ قد حقَّقوه؛ ينكرون أنَّ لجميع البشر قيمة وكرامة، ويرَون أنه ينبغي التمييز بين البشر الذين وصلوا إلى وضع «الشخصية المعنوية الفردية» ومُعْدَمي الشخصية (مثل المُضَغ، والأجنَّة، وكما يقول البعض: الرضَّع والأفراد المختلِّين عقليًّا أو الذين يعانون تخلُّفًا حادًّا).

أحد الأخطاء الشائعة هو تحويل الناس سؤالَ متى تبدأ حياة الإنسان من مسألة بيولوجية إلى مسألة إيمان ديني أو معتقَد شخصي. أكَّد جو بيدين، في كلا منصبيه؛ بصفته عضوًا في مجلس الشيوخ، ونائبًا لرئيس الولايات المتَّحدة الأمريكية؛ أنه على الرغم من أنه يؤمن بأنَّ الحياة تبدأ في لحظة الحمل، فإنه معتقَد «شخصي» مستمَدٌّ من دينه الذي من غير المشروع فرضه على الآخرين٢.

بيدين محقٌّ تمامًا في متى تبدأ الحياة -في الحمل. ولكنه مخطئ بافتراضه أنها مجرَّد مسألة رأي شخصي أو موقف مستمَدٍّ فقط من الدين، إنها مسألة حقيقية بيولوجية، ولا ينبغي أن يُسمَح للسياسة بالتلاعب بها.

في ضوء الحقائق الثابتة للتطوُّر الجنيني البشري والنموِّ المبكِّر في الرحم، يكون السؤال الحقيقي المطروح ليس: هل البشر في مراحل المضغة والجنين، بشر؟ فهم كذلك بوضوح. السؤال هو: هل سنحترم الْتزامنا الحضاري والوطني بالمساواة في القيمة والكرامة لجميع البشر -حتى أصغرهم وأحدثهم سنًّا وأضعفهم وأكثرهم قابليةً للتأثُّر السلبي- أم سنتخلَّى عنه؟

(١٩)
أخلاقيات الأجنّة
ماذا يخبرنا العلم؟ وبماذا تطالبنا العدالة؟

عندما سمح الرئيس باراك أوباما باستخدام أموال دافعي الضرائب الاتّحادية في البحوث العلمية المتضمّنة تدميرَ الأجنَّة البشرية، أعاد القرار إلى حدٍّ كبير النقاشَ حول الوضع الأخلاقي للجنين البشري. يوجد أشخاص عاقلون أصحاب نيَّات حسنة على كلا جانبي النقاش. مثلُ هؤلاء الناس يدركون أنَّ السؤال صعب، وأنَّ خصومهم أيضًا ليسوا مخادعين ولا حمقى.

وهذا لا يعني أنه ليس هناك إجابة صحيحة، أو أنَّ الإجابة الصحيحة لا يمكن معرفتها. إلَّا إنَّ الوصول إلى الإجابة الصحيحة يتطلَّب تأمُّلًا وحُجَجًا دقيقة -حُجَجًا تستند إلى حقائق التكوُّن الجنيني والنموِّ المبكر، وتطبِّق مبادئَ فلسفيةً سليمة في ضوء الحقائق. الأشخاص المسؤولون على جانبَي النقاش يعرفون أنَّ خصومهم قد طوَّروا حُجَجًا جادَّةً، وأنَّ هذه الحُجَج ينبغي دراستها بعمق والإجابة عنها، وهم لا يتردَّدون في الاعتراف بذلك. وأنا أؤمن أنه من الضروري إشراك أفضل الحُجَج في دعم الموقف المعارض لموقفي .

في قلب النقاش سؤالان أساسيان. الأول علمي، ويجاب عنه بالاستناد إلى الحقائق التي أثبتها علم الأجنَّة البشرية الحديث وعلم الأحياء التنموي: هل الأجنَّة البشرية بشر في المراحل المبكِّرة من نموِّهم الطبيعي، أم إنها كائنات من نوع آخر -قلْ مجرَّد كتل من الخلايا أو كائنات ما قبل الإنسان؟

السؤال الآخر فلسفي: إذا كانت الأجنَّة البشرية -كما أزعم- بشرًا جنينيين، فهل لهم الحقُّ نفسه كالبشر الآخرين في مراحل نمو أخرى، في معاملتهم باحترام وليس كأنهم مادَّةً هامَّة للبحث العلمي الذي يُقتَلون فيه عمدًا؟

الأمر لا علاقة له بلاهوت (نفخ الروح):

هنا لن أقول شيئًا تقريبًا عن الدين أو اللاهوت. وليس هذا قرارًا تكتيكيًّا، بل يعكس وجهة نظري حول كيفية التفكير في نزاع قتل الجنين البشري. يُقال في بعض الأحيان إنَّ معارضة البحوث المدمِّرة للأجنَّة مبنية على لاهوت جدلي لـ(نفخ الروح). ولكنني لا أعتقد أنَّ السؤال له أيُّ علاقة بـ(نفخ الروح) أو ما إذا مات إنسان في المرحلة الجنينية فستكون له بقايا روحية في شكل روح غير مادِّية.

أسئلة تتعلَّق بمثل إذا ما كان للبشر أرواح روحية خالدة لا حاجة بها لتشارك في مناقشات حول إذا ما كان الأجنَّة البشرية بشرًا. ولا يحتاج المرء إلى أن يستند إلى أيِّ لاهوت لنفخ الروح ليؤكِّد أنَّ هناك أساسًا عقلانيًّا لمعاملة جميع البشر -حتى الذين هم في المرحلة الجنينية- على أنهم مخلوقات لها قيمة وكرامة جوهرية. إنَّ أسئلة نفخ الروح والمصير الأبدي للبشر الذين يموتون قبل الولادة هي -بلا شكٍّ- أسئلة لاهوتية مثيرة للاهتمام، ولكنها ليست ضرورية للمناقشة الأخلاقية وسؤال السياسة العامَّة(١).

(١) لا يمكن بأيِّ حال تناوُل مسألة الحياة الإنسانية بمعزِل عن المفهوم الديني (نفخ الروح)، وذلك لسببين، الأول: أنَّ المؤلِّف يريد أن يعطي قيمة أخلاقية وكرامة للإنسان في مختلِف مراحل عمره، وهذا غير ممكن دون التصوُّر الديني للإنسان والقيمة الإنسانية وضرورة الحفاظ على النفس بصفته مقصدًا أساسيًّا للشرائع، فما يبني عليه المؤلِّف بحثه في هذه النقطة أصلًا هو مفهوم ديني (القيمة الإنسانية). وبالطبع، ليس للمؤلِّف أن يقول هنا إنَّ العلم كافٍ لترسيخ القيمة الإنسانية أو خلْقها من العدم، بل الدين هو الجوهر الرئيسي لتلك القيمة. السبب الآخر أننا لو صرفنا النظر عن الدين في تحديد ماهية الحياة الإنسانية ومتى تبدأ، لن نصل إلى شيء، فتعريف الحياة بشكل عامٍّ مختلَف فيه اختلافًا شديدًا بين الفلاسفة وبين البيولوجيين، ومن أسباب الاختلاف أنَّ كلمة الحياة تعبِّر عن عملية لا مادَّة، وتُوضَع بعض المعايير للحكم على وجود هذه العملية من عدمه؛ مثل وجود الأيض والثبات الوراثي، ووجود نظام حامل للمعلومات، ووجود تكيُّف ومرونة مع البيئة وغير ذلك، وكما هو واضح، «هذا المعيار وغيره من قوائم علامات الحياة دائمًا يعكس بعض التصوُّرات المسبقة عن الحياة»، كما أنَّ هناك مشكلة (الحالات الحِدِّية)، التي يختلف فيها البيولوجيون أنفسهم في تحديد كونها حياةً أم لا، مثل الفيروسات، وهي كائنات «تتضاعف ذاتيًّا وتنتشر- حتى دون اعتماد على عملية أيضية»، وكذلك البكتيريا المجمَّدة. «كما أنَّ هناك بعض الحالات التي تبدو بوضوح لا حياةَ فيها، لكنها تمتلك خصائص مميِّزة للكائنات الحية؛ فلهب شمعة لا نعتبره ذا حياة، لكن بسبب احتفاظه بشكله على الرغم من تغيُّر جزيئاته بثبات، نجد أنَّ له شيئًا يشبه الأيض». للمزيد عن أسباب الاختلاف في تعريف الحياة، راجع مقال "What is life?" لـMark A. Bedau في دليل=

رأيي هو أنه ينبغي علينا أن نحلَّ مناقشتنا الوطنية حول البحوث المدمِّرة للأجنَّة على أساس أفضل الأدلَّة العملية المتعلِّقة بوقت بدء حياة إنسان جديد، والتفكير الفلسفي الأكثر دقَّةً فيما يتعلَّق بالذي تستحقُّه حياة الإنسان الوليدة. الإيمان يمكنه -كما أؤمن- أن يحفِّزنا على المواجهة والدفاع عن حياة الإنسان وكرامته. ويجب ألَّا يتردَّد المتديِّنون أبدًا في فعل ذلك. ولكننا لا نحتاج إلى ذلك الاعتماد على الإيمان الديني ليخبرنا هل كان الجنين البشري حياةَ إنسان جديد أم إنَّ جميع البشر - بغضِّ النظر عن عمرهم وحجمهم ومرحلة نموِّهم وظروف اعتمادهم، وليس فقط عن عرقهم وإثنيتهم وجنسهم- يملكون قيمة أخلاقية وكرامة كاملة. إنَّ تطبيق المبادئ الفلسفية الرئيسية في ضوء الحقائق التي أسَّس لها علم الأجنَّة الحديث هو أكثر من كافٍ لإنجاز المهمَّة٢.

الأجنّة البشرية هي بشر جنيني:

إنَّ الإنسان البالغ الذي هو الآن أنا أو أنت، هو الإنسان نفسه الذي كان مراهقًا في مرحلة مبكِّرة من حياته، وقبل ذلك طفلًا، ورضيعًا، وجنينًا، ومضغة٣. حتى في المرحلة الجنينية، كنَّا أنت وأنا -بشكل لا يمكن إنكاره- أعضاء أحياء وكاملين من نوع الهومو سابينز. لقد كنا وقتها -كما نحن الآن- كائنات بشرية مستقلَّة وكاملة (على الرغم من أننا في البداية كنا -بلا شكٍّ- غير ناضجين من ناحية النموّ)، لم نكن مجرَّد أجزاء من كائنات حية أخرى.

الجنين البشري ليس شيئًا مختلفًا في نوعه عن الإنسان، مثل صخرة أو قطعة بطاطا أو وحيد قرن. الجنين البشري هو إنسان في المرحلة المبكِّرة من نموِّه الطبيعي٤. وما لم يكن به تلف أو حرمان من بيئة مناسبة، فإنَّ الجنين البشري عن طريق عملية موجَّهة داخليًّا من الأداء العضوي المتكامل، سوف ينمو إلى كلِّ مرحلة نموٍّ أخرى أكثر نضجًا، على امتداد سلسلة متَّصلة من حياة

بلاكويل لفلسفة البيولوجيا. ما أودُّ قوله أنَّ البحوث العلمية عن حياة الجنين لا تكفي للحكم بحياة الجنين، فضلًا عن أن تُقِرَّ له حقًّا إنسانيًّا ما؛ لذلك، فرغم أنَّ الدين الإسلامي يحرِّم الإجهاض بقوَّة (إلَّا في ظروف معيَّنة مثل تحقُّق يقيني أو غالب من وفاة الأمِّ إذا أبقت على الجنين)، فإنَّ نظر بعض الفقهاء الذين استندوا إلى مفهوم نفخ الروح، وأباحوا الإجهاض قبل نفخ الروح؛ هو نظر معتبَر، لأنه قائم على مفهوم ديني لا يمكن نزعه عند الحكم في المسألة. وما يُقال في الحياة يُقال أيضًا في الموت، فموت الدماغ مثلًا وإن قَبِل به أكثر الأطباء الآن علامةً قاطعة على الوفاة؛ يظلُّ حكمًا شرعيًّا، ويظلُّ رأي القائلين (مثل الشيخ ابن باز، والمَجْمَع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، والشيخ جاد الحقّ علي جاد الحقّ) بضرورة موت القلب وتوقُّف التنفُّس رأيًا معتبرًا، لأنَّ المسألة في أصلها مسألة دينية. (رضا).

الإنسان. مراحل المضغة والجنين والرضيع والطفل والمراهق، هي مجرَّد مراحل في تطوُّر كينونة محدَّدة ودائمة -الإنسان- الذي يأتي إلى الوجود كائنًا وحيد الخلية (زَيْجُوت) وينمو -إذا سار كلُّ شيء على ما يُرام- إلى سنِّ البلوغ بعد عدَّة سنوات لاحقة٥.

على العكس من ذلك، الأمشاج التي ينشئ اتِّحادها للوجود جنينًا، ليست كائنات حية كاملة أو مستقلَّة. فهي وظيفيًّا (ووراثيًّا) يمكن تحديدها على أنها أجزاء من الآباء الذكور أو الأمَّهات الإناث (المحتملين). لكلٍّ منها فقط نصفُ المادَّة الوراثية اللازمة لتوجيه تطوُّر الإنسان غير الناضج نحو النضج الكامل. وهي مُعَدَّة إمَّا لتجتمع مع بويضة أو حيوان منوي لتوليد كائن حي جديد ومستقلّ، أو ببساطة لتتفتَّت. وحتى عندما يحدث الإخصاب، فإنها لا تبقى، بل تدخل موادُّها الجينية في تكوين كائن حي جديد.

لكن لا شيء من هذا ينطبق على الجنين البشري، من مراحل البويضة الملقَّحة إلى الأُرَيْمة وما بعدها. فالجمع بين كروموسومات الحيوانات المنوية والبويضة يولِّد ما يُعرِّفه علم الأجنَّة على أنه كائن جديد ومستقلٌّ ومستمرّ. وسواء نتج عن طريق التخصيب أو نقل الخلايا النووية الجسدية (إس سي إن تي) أو أيِّ تقنية استنساخ أخرى، فإنَّ الجنين البشري يمتلك كلَّ الموادِّ الوراثية اللازمة لتحقيق نموِّه وتنظيمه٦. ولا يتحدَّد اتجاه نموِّه خارجيًّا وهو في توافُق مع المعلومات الوراثية في داخله٧. كما أنه لا يملك المعلومات التنظيمية للنضوج، بل إذا تُرِك لنفسه في بيئة مناسبة، فإنه سيتطوَّر باستخدام تلك المعلومات. الجنين البشري إذًا كائن إنساني كامل ومستقلّ -إنسان جنيني.

إذا لم يكن الجنين كائنًا حيًّا كاملًا، فماذا سيكون؟ خلافًا للحيوانات المنوية والبويضات، فهو ليس مجرَّد جزء من كائن أكبر -أي الأمِّ أو الأب. ولا هو نموٌّ مختلٌّ أو ورم مشيجي كامل مثل خلد عداري الشكل، أو ورم مسخي.

ربما يقول شخص ما إنَّ الجنين المبكِّر هو شكل وسيط، أيْ شيء يظهر بشكل منتظم نحو كائن حي كامل، ولكنه ليس كذلك بعد. لكن ما الذي سيسبِّب ظهور هذا الكائن الإنساني الكامل وبشكل منتظم؟ كما ذكرت سابقًا، يتَّضح أنه من مرحلة البويضة الملقَّحة وما بعدها، أنَّ النموَّ الرئيسي لهذا الكائن متحكَّم فيه وموجَّه من الداخل -أي من خلال هذا الكائن نفسه. بعد أن يأتي الجنين إلى حيِّز الوجود، فإنه لا حدث أو مجموعة أحداث تحدث يمكن تفسيرها على أنها إنتاج كائن جديد، أيْ لا شيءَ خارجيًّا من الكائن النامي نفسه يُحدِث صفة جديدة أو اتِّجاهًا جديدًا في نموِّه٨.

هل يستحق البشر الجنيني الاحترام؟

قد يعترف أحد مؤيِّدي البحوث المدمِّرة للأجنَّة بأنَّ الجنينَ البشري إنسانٌ، بالمعنى البيولوجي، إلَّا إنه ينكر أنَّ البشر في المراحل المبكِّرة من نموِّهم يستحقُّون الاحترام الأخلاقي الكامل، مثل أنهم لا يقتلون لتحقيق نفع أكبر لبشر بنموٍّ كامل يعانون من الأمراض٩.

لكن أن تنكر أنَّ البشر الجنيني يستحقُّ الاحترام الكامل، فعلى الواحد أن يحمل الرأي بأنَّ هؤلاء البشر الذين يستحقُّون كامل الاحترام لا يستحقُّونه بفضل نوع الكِيان الذي هم عليه، بل لبعض الصفات المكتسَبة التي يمتلكها بعض البشر (أو البشر في بعض المراحل) ولا يملكها آخرون، وأنَّ بعضهم يملكونها بدرجة أكبر من غيرهم.

في رأيي، هذا موقف ضعيف. فمن الواضح أنَّ المرء لا يحتاج إلى أن يكون واعيًا ويفكِّر ويقصد ويختار... إلخ، حتى يكون إنسانًا يستحقُّ كامل الاحترام الأخلاقي، لأنَّ مَن يكون نائمًا أو في غيبوبة عكسية يستحقُّ -ببساطة- مثلَ ذلك الاحترام. إذًا إذا أنكر أحدهم أنَّ البشر ذوو قيمة جوهرية بفضل مَن يكونون، وحمل بدلًا من ذلك الرأي القائل بأنهم يستلزمون سمة إضافية؛ فهذا يعني أنَّ هذه السمة الإضافية يجب أن تكون قدرةً من نوع ما، وبكلِّ وضوح: قدرةً على بعض الوظائف العقلية.

ولا شكَّ أنَّ البشر في مرحلة المضغة والجنين والرضيع المبكِّر يفتقرون إلى قدرات ممارسة الوظائف العقلية بشكل فوري، التي يحملها معظم البشر في مراحل لاحقة من النضوج. إلَّا إنهم يمتلكون بشكل جذري هذه القدرات ذاتها -جذري بالمعنى الأصلي للعودة إلى الأصل. على وجه التحديد، بحكم نوع الكِيان الذين ينتمون إليه؛ فإنهم منذ البداية ينمون بشكل نشط نحو المراحل التي ستصير فيها هذه القدرات -إذا سارت الأمور على ما يرام- قابلةً للممارسة بشكل مباشر. وعلى الرغم من أنهم مثلهم مثل الرضَّع، إذ لم يطوِّروا بعد أنفسهم إلى المرحلة التي يكونون فيها قادرين على أداء العمليات الفكرية، فإنهم بوضوح كائنات حيوانية عقلانية١٠. هذا هو نوع الكِيان الذي ينتمون إليه.

تحديد القدرات:

من المهمّ إذًا تمييز معنيين للـ«قدرة» (أو ما يُسمَّى في بعض الأحيان «الإمكانية») للوظائف العقلية: قدرةٍ قابلة للممارسة فورًا، والقدرة الطبيعية الأساسية التي تتطوّر بمرور الوقت. وهناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأنَّ النوع الآخر من القدرات، لا الأول، يوفِّر الأساس التسويغي لعَدِّ البشر غاياتٍ في حدِّ ذاتهم لا وسائلَ فقط -بصفتهم حاملين لكرامة أصيلة، ويستحقُّون العدالة وحقوق الإنسان، وليس على أنهم أشياء فقط.

أولًا، لا يصل الإنسان النامي إلى مرحلة من النضوج يتمكَّن فيها من أداء نوع من سلوك عقلي لا تستطيع أداءه حيوانات أخرى -حتى حيوانات مثل الكلاب والقطط- حتى عدَّةِ أشهر بعد الولادة على الأقلِّ. يفتقر الطفل ذو عمر الستة أسابيع إلى القدرة القابلة للممارسة الفورية لأداء وظائف عقلية إنسانية على نحو مميَّز. إذًا، إذا كان الاحترام الأخلاقي الكامل هو فقط للذين يملكون قدرات قابلة للممارسة الفورية لأداء وظائف عقلية إنسانية على نحو مميَّز، سيكون ذلك يعني أنَّ الأطفال الذين هم في عمر الستَّة أسابيع لا يستحقُّون الاحترام الأخلاقي الكامل١١. ولذا، إذا ما دُمِّرَت الأجنَّة البشرية بشكل شرعي لدفع علم الطبِّ الحيوي، فهذا سيعني إذًا منطقيًّا، إذا ما وافق الوالدان، أنَّ أجزاء جسم الأطفال الرضَّع خِيارٌ عادل للتجريب العلمي (هذه ليست مبالغة؛ طرح بعض الفلاسفة صراحةً هذه الحُجَج)١٢.

ثانيًا، الفرق بين هذين النوعين من القدرات هو مجرَّد فرق بين المراحل على طول السلسلة المتَّصلة. إنَّ القدرة الفورية على ممارسة الوظائف العقلية هي مجرَّد نموٍّ الإمكانية الكامنة التي يمتلكها الإنسان ببساطة بحكم نوعها. تتطوَّر القدرة على التفكير والقصد واتِّخاذ الخِيارات تدريجيًّا، أو تنضج، من خلال الحمل ثم الطفولة ثم المراهقة وهكذا. لكنَّ الفرق بين الكائن الذي يستحقُّ الاحترام الأخلاقي الكامل وكائن آخر لا يستحقُّه (ومن ثَمَّ يمكن شرعيًّا قتله لنفع الآخرين) لا يمكن أن يكون صحيحًا لحقيقة أنَّه في حين أنَّ لكليهما بعض السمات، فإنَّ لأحدهما سمات أكثر من الآخر. ولا يمكن أن يكون الاختلاف الكمِّي (امتلاكٍ أكثرَ أو أقلَّ من السمة نفسها، مثل تطوير قدرة طبيعية أساسية) أساسًا تسويغيًّا للتعامل مع كِيانات مختلفة بطرق مختلفة جذريًّا١٣.

ثالثًا، الصفات المكتسَبة التي يمكن افتراضها معاييرَ للشخصية، تأتي بدرجات متفاوتة، فالقدرات أو التصرُّفات متطوِّرة مثل الوعي الذاتي أو العقلانية، تأتي في عدد لا حصر له من

الدرجات. إذًا إذا كان البشر يستحقُّون الاحترام الأخلاقي الكامل فقط بسبب هذه الصفات، فهذا لأنَّ هذه القدرات تأتي بدرجات متفاوتة، ولا يمكن تسويغ لماذا لا يملك البشر حقوقًا أساسية بدرجات متفاوتة. افتراض أنَّ جميع البشر خُلِقوا سواسية سيتحوَّل إلى أسطورة، إذ إنَّ بعض الناس أكثر عقلانية من غيرهم (أي إنهم قد طوَّروا تلك القدرة إلى حدٍّ أكبر من غيرهم)، وعليه سيكون بعض الناس أكثر كرامةً من غيرهم، وحقوق المتفوِّقين ستتجاوز حقوق الأقلّ١٤.

لذا لا يمكن أن يكون الحال هو أنَّ بعض البشر ذوو قيمة جوهرية وغيرهم لا، بحكم درجة معيَّنة من النموّ. بل إنَّ البشر ذوو قيمة جوهرية (بالطريقة التي تجعلنا ننسب إليهم المساواة والحقوق الأساسية) بحكم الكِيان الذي يمثِّلونه -و(جميع) البشر ذوو قيمة جوهرية.

ولأنَّ البشر ذوو قيمة جوهرية ويستحقُّون الاحترام الأخلاقي الكامل بحكم ما هم عليه، فهذا سيعني أنهم ذوو قيمة جوهرية وقيمة متساوية، منذ النقطة التي يأتون فيها إلى حيِّز الوجود. حتى في المرحلة الجنينية من حياتنا، كلُّ واحد منَّا إنسان، ولذا يستحقُّ الرعاية والحماية. البشر الجنينيون، سواء جاؤوا إلى حيِّز الوجود باتِّحاد الأمشاج أو نقل الخلايا النووية الجسدية أو أيِّ تقنيات استنساخ أخرى، ينبغي منحهم الاحترام الممنوح للبشر الآخرين في مراحل نمو أخرى١٥.

الأجزاء والكلِّيات:

طوَّر مؤيِّدو البحوث المدمِّرة للأجنَّة عدَّة حُجَج لإثارة الشكوك حول الافتراض القائل بأنَّ الأجنَّة البشرية تستحقُّ أن تُمنَح الوضع الأخلاقي الكامل. على سبيل المثال، رونالد بيلي، وهو كاتب علمي لمجلة ريسين، قد طوَّر قياسًا بين الأجنَّة والخلايا الجسدية في ضوء إمكانية الاستنساخ البشري١٦. يدَّعي بيلي أنَّ لكلِّ خلية في جسم الإنسان القدرةَ على النموِّ كأيِّ جنين بشري آخر. ومن ثَمَّ ليس للأجنَّة أيُّ كرامة أكبر أو وضع أخلاقي أعلى من الخلايا الجسدية العادية.

يلاحظ بيلي أنَّ لكلِّ خلية في جسم الإنسان كاملَ رمز الحمض النووي، وصارت كلُّ واحدة منها متخصِّصةً (مثل العضلة والبشَرة وهكذا) لأنَّ معظم ذلك الرمز قد أُوقِف. في الاستنساخ، يُعاد تنشيط أجزاء الرمز التي أُلغي تنشيطها سابقًا. لذا، يقول بيلي، ناقلًا عن جوليان سافوليسكو: «إذا كان يمكن أن تكون جميع خلايانا أشخاصًا، فإذًا لن نستطيع الاستناد إلى حقيقة أنَّ الجنين يمكن أن يكون شخصًا لتسويغ المعاملة الخاصَّة التي نعطيها له». لأننا ببساطة

لسنا مستعدِّين لعَدِّ جميع خلايانا بشرًا، فلا ينبغي كذلك أن نَعُدَّ الأجنَّة بشرًا.

لكنَّ تشبيه بيلي بين الخلايا الجسدية والأجنَّة البشرية ينهار تحت التمحيص. الخلية الجسدية هي شيء يمكن من خلاله (مع أسباب خارجية أخرى) أن يتولَّد كائن حي جديد، فمن المؤكَّد أنها ليست كائنًا حيًّا مستقلًّا. أمَّا الجنين البشري في المقابل، فهو كائن بشري مستقلّ، ذاتي النموّ، وكامل.

يقول بيلي إنَّ الخلية الجسدية والجنين يقعان على المستوى نفسه لأنَّ لكليهما «إمكانية» النموِّ إلى إنسان ناضج. لكنَّ هذا النوع من «الإمكانية» التي تمتلكها الخلايا الجسدية الممكن استخدامها في الاستنساخ يختلف تمامًا عن إمكانية الجنين. للخلية الجسدية إمكانيةٌ فقط بمعنى أنه يمكن إحداث شيء لها فتدخل مكوِّناتها (جزئيات الحمض النووي) في كائن بشري كامل متميِّز، الذي هو إنسان، شخص. في المقابل، في حالة الجنين، فإنه بشكل نشط وديناميكي في حالة من النموِّ إلى مراحل أخرى من نضج الكائن المستقلِّ -الإنسان- الذي يمثِّله حقًّا.

صحيح، الشفرة الوراثية بأكملها موجودة في كلِّ خلية جسدية، ويمكن استخدام هذه الشفرة لتوجيه النمو إلى كائن حي جديد كامل. إلَّا إنَّ هذه النقطة لا تقدِّم أيَّ دليل على أنَّ إمكانية الخلية الجسدية هي إمكانية الجنين البشري نفسها. عندما تُزال نواة البويضة، وتُضاف خلية جسدية فيما تبقَّى من البويضة، وتُعطى تحفيزًا كهربائيًّا؛ فذلك يُحدِث شيئًا أكبر من مجرَّد وضع الخلية الجسدية في بيئة متقبِّلة لنضجها ونموِّها المستمرّ. إذ إنها تولِّد كائنًا حيًّا جديدًا مستقلًّا بشكل كامل وذاتي التكامل -تولِّد جنينًا. هذا الكِيان -الجنين- الذي تجلبه هذه العملية إلى حيِّز الوجود يختلف بشكل جذري عن العناصر التي دخلت في توليده.

وقد حاولت أغاتا ساجان وبيتر سينغر إنقاذ حُجَّة بيلي. إذ أصرَّا على أنَّ البويضة المستأصَلة، أو السيتوبلازم البيضاوي، هو البيئة فقط (ولذا لا يُنتج انصهارُ خلية جذعية معها كِيانًا جديدًا). فإذا نُقِلَت نواة خلية جذعية إلى بيضة مختلفة مع سيتوبلازم مختلف فإنها لن تؤدِّي (في حكمهم) إلى جنين مختلف١٧. وختمًا -بمقارنة أجنَّة بخلايا جذعية بدلًا من خلايا جسدية (عند بيلي): «يبدو أنه إذا كان للجنين البشري مكانة أخلاقية وحقٌّ في الحماية بحكم ما يمكن أن يصير عليه، فإنَّ الشيء نفسه يجب أن يكون صحيحًا للخلايا الجذعية الجنينية البشرية»١٨.

إذًا السؤال هو: هل السيتوبلازم البيضاوي هو مجرَّد بيئة مناسبة تمكِّن الكائن الموجود مسبقًا (الخلية الجسدية أو الجذعية) من أن يطوِّر قدراته، وهي موجودة داخله مسبقًا (ادِّعاء بيلي وساغان وسنغر)؛ أم إنه -على العكس من ذلك- سبب (أو سبب مشترك) يُنتِج تغييرًا كبيرًا يؤدِّي إلى قدوم كائن جديد هو الجنين (وجهة نظري)؟

لاحظ أولًا أنه يمكن أن يُولَّد كائن حي جديد بالتفاعل بين مسبِّبين أو بين سببين مشتركين مختلفين. فكِّر في حالة تقسيم دودة مسطَّحة (التي ناقشها أرسطو). إذا قُسِّمَت دودة مسطَّحة، فإنَّ للأجزاء الناتجة إمكانية أن تصير دودة مسطَّحة كاملة. ولكن يمكن لأيِّ قُوًى ميكانيكية مختلفة أن تُنتِج دودتين مسطَّحتين ومن ثَمَّ تكون السبب في قدوم موادَّ جديدة. إذًا، حقيقة أنه -وإذا كانت حقيقة، فهذا ليس واضحًا- يمكن إنتاج الجنين نفسه بالاستنساخ مع هذه البويضة المستأصَلة أو مع تلك، لا تُظهِر أنَّ البويضة المستأصَلة هي مجرَّد بيئة.

إضافةً إلى ذلك، في التحوُّل من خلية جذعية إلى كائن حي كامل بانصهاره مع السيتوبلازم البيضاوي، فإنَّ السيتوبلازم يمثِّل أكثر من مجرَّد بيئة مناسبة، والتغيُّر سيكون كائنيا حيًّا جديدًا. هذا واضح لسببين؛ الأول أنَّ الخلية الجذعية لم تكن كائنًا كاملًا قبل هذا الانصهار. فقبل انصهارها، عملت الخلية مع الأجزاء الأخرى لكائن حي أكبر لنجاة ذلك الكائن وازدهاره، وليس في نفسها. بعد الانصهار، صار هناك كائن حي جديد وكامل، ليس فقط مجرَّد جزء. الآخر، الشيء المؤهَّل لأن يكون «مجرَّد بيئي» لا يدخل في كائن حي ويعدِّل أجزاءه الداخلية، فيؤدِّي إلى كِيان له مسار إنمائي جديد. لكنَّ السيتوبلازم البيضاوي يفعل ذلك فقط فيما يتعلَّق بالخلية الجسدية أو الخلية الجذعية (أو نواتها) الموجودة داخلها. يعيد السيتوبلازم أو العوامل في السيتوبلازم برمجة نواة الخلية (سواء كانت جسدية أو جذعية) المنصهرة معها. الحقيقة الحاسمة التي تقوِّض جهود ساجان وسينغر لإنقاذ حُجَّة بيلي هي أنَّ عوامل السيتوبلازم تغيِّر الحالة الجينية لما كان حتى هذه اللحظة خلية جذعية أو خلية جسدية (أو نواتها). هذه العوامل تغيِّر الجينات بطرق مختلفة -على سبيل المثال، عزل مجموعات الميثْيل من الجزيئات الرئيسية في الحمض النووي للخلية الجسدية أو الجذعية- فتصير غير متباينة. هذا يعني أنها تتوقَّف عن كونها خليةً جسدية أو خليةً جذعية (جزءًا من كائن حي أكبر، يُنتِج كائنًا حيًّا جديدًا كاملًا (جنينًا).

إذًا في سياق الاستنساخ، تكون الخلايا الجسدية مماثلةً للأمشاج، وليس للأجنَّة التي ينتُج عن اتِّحادها ولادة جنين في حالة التكاثر الجنسي العادي. أنا وأنت لم نكن قطُّ خلية منويَّةً أو بويضة. كما أنَّ الشخص الذي نشأ بعملية استنساخ لم يكن يومًا خليةً جسدية. إنّ تدمير البويضة أو خلية الجلد التي ربما كانت مكوِّناتها قد استُخدِمت لتوليد كائن بشري جديد ومتميِّز، لا يعني تدمير كائن بشري جديد ومتميِّز -لأنه لا يوجد كائن حي بهذا الشكل على الإطلاق، ولم يُوجَد. لكنَّ تدمير جنين بشري يعني -على وجه التحديد- تدمير كائن بشري جديد ومتميِّز وكامل -كائن بشري جنيني[١٩].

الشخصية والدماغ:

مايكل جازانيجا، وهو باحث بارز في العلوم المعرفية في جامعة كاليفورنيا، سانتا باربرا، وزميلي في مجلس الرئيس لأخلاقيات البيولوجيا؛ اقترح حُجَّة مختلفة. فبينما يوافق على أنَّ الجنين البشري هو كِيان يمتلك جينومًا بشريًّا، فإنه يقترح أنَّ الإنسان بمعنى (الشخص) لا ينشأ إلَّا بتطوُّر الدماغ، يقول إننا يكون لدينا قبل هذه النقطة كائن بشري، ولكنه يفتقر إلى حقوق الكرامة والشخص[٢٠]. ومن ثَمَّ، يمكننا التعامل بشكل شرعي مع البشر في المراحل المبكِّرة من التطوُّر، مثلما نتعامل مع الأعضاء المتاحة للزراعة (بافتراض أنها قد أُعطِيَت الموافقة المناسبة لاستخدامها، كما هو الحال مع أعضاء الزراعة). في عرْض كلامه، لاحظ الدكتور جازانيجا أنَّ الطبَّ الحديث يعالج موت الدماغ على أنه موت للشخص -السماح بأخذ الأعضاء من بقايا الشخص، حتى لو كانت بعض الأنظمة البدنية لا تزال تعمل. فإذا لم يعد الإنسان إنسانًا لديه حقوق بمجرَّد موت دماغه، فإنه بالتأكيد -كما يقول- لا يكون الإنسان شخصًا قبل نموِّ الدماغ.

مع ذلك، تعاني هذه الحُجَّة من خلل مدمِّر. في ظلِّ القانون والممارسة الطبِّية السائدة، فإنَّ الأساس المنطقي وراء (الموت الدماغي) ليس أنَّ جسدًا بدماغ ميت هو كائن بشري حي، لكنه لم يعد (شخصًا)؛ بل يُقبَل الموت الدماغي لأنه يُعتقَد أنَّ انهيار الدماغ الذي لا يمكن إصلاحه، يدمِّر القدرة على الأداء العضوي الذاتي المتكامل للبشر الذين نضجوا إلى المرحلة التي يؤدِّي فيها الدماغ دورًا رئيسيًا في دمج الكائن العضوي. بعبارة أخرى، في حالة الموت الدماغي، لا يصير هناك كائن حي متَّحد على الإطلاق. على العكس من ذلك، على الرغم من أنَّ الجنين لم يُطوِّر بعد دماغًا، فإنه يمارس بشكل واضح أداءً عضويًّا متكاملًا ذاتي التوجيه، وهو ما يفعله الكائن العضوي الوَحدوي

- الكائن البشري الجنيني. إنَّ قدرته على تطوير الدماغ متأصِّلة ومتطوِّرة، تمامًا كما هي قدرة الرضيع على تطوير دماغه بشكل كافٍ كي يجعلنا نعتقد حقًّا أنه متأصِّل ومتطوِّر. وعلى عكس الجثَّة، وهي بقايا ما كان كائنًا بشريًّا في يوم من الأيام، وصار ميتًا الآن، حتى إذا حُوفِظ على عمل أنظمة معيَّنة بشكل مصطنع -فإنَّ الكائن البشري العضوي في المرحلة الجنينية من التطوُّر هو فرد بشري كامل وموحَّد وذاتي التكامل. إنه ليس ميتًا بل حي، على الرغم من أنَّ تكامله الذاتي وأداءه العضوي ليسا موجَّهَين إلى الدماغ في هذه المرحلة، ومستقبله ينتظره ما لم يُوقَف عن تطوير قدراته الذاتية أو يُمنَع عن ذلك. وهكذا، فإنني والمدافعين الآخرين عن الحياة البشرية الجنينية نصرُّ على أنَّ الجنين ليس «حياة ممكنة»، بل حياة بإمكانيات. إنه بالغ قادر، بالطريقة نفسها التي تكون بها الأجنَّة والرضَّع والأطفال والمراهقون من البالغين القادرين. إنَّ لديه إمكانية للوكالة مثلما هي الحال مع الأجنَّة والرضَّع والأطفال الصغار. ولكن، مثل البشر في مراحل الجنين والرضَّع والأطفال والمراهقين، فإنَّ البشر في المرحلة الجنينية هم حقًّا بشر، لا مجرَّد إمكانية٢١.

الجَوْز والأجنَّة:

في مقال في مجلَّة نيو إنغلاند الطبِّية، يزعم المنظِّر السياسي البارز في جامعة هارفارد، مايكل ساندل، وهو زميل سابق آخر في مجلس الأخلاقيات البيولوجية؛ أنَّ الأجنَّة البشرية تختلف في النوع عن البشر في مراحل التطوُّر اللاحقة. تأخذنا هذه الحُجَّة حقًّا إلى قلب المسألة: هل الجنين البشري إنسان؟ والإجابة الجوهرية عن هذا تكمن في عمل تناظري:

على الرغم من أنَّ كلَّ شجرة بَلُّوط كانت في السابق جَوْزة بلُّوط، فإنَّ ذلك لا يعني أنَّ الجوزَ أشجارُ بلُّوط، أو أنني يجب أن أتعامل مع فقدان جوزة أكلها السنجاب في الفناء الأمامي من بيتي كما أفعل عندما تموت شجرة بلُّوط لي أوقعتها عاصفة. فعلى الرغم من نموهما المستمرّ، فإنَّ الجوز وأشجار البلُّوط هي أشياء مختلفة عن بعضها البعض.

لذلك يرى ساندل أنه مثلما أنَّ الجوز ليس أشجارًا من البلُّوط، فإنَّ الأجنَّة ليست بشرًا. لكنَّ هذه الحُجَّة تسقط بطريقة تسلِّط الضوء على الخطأ الأساسي في افتراض أنَّ الأجنَّة البشرية تفتقر إلى قيمة أو كرامة جوهرية، ومن ثَمَّ قد يمكن جعلها شرعيًّا في حالة الموادِّ البحثية التي يمكن التخلُّص منها.

تبدأ حُجَّة البروفيسور ساندل في الانحراف عند اختياره للتناظرات. الجوزة مماثلة للجنين وشجرة البلُّوط (كما يقول) مشابه لـ... «الكائن البشري». ولكن في ضوء استمرارية النموِّ التي يؤسِّس لها العلم بشكل كامل، وباعتراف ساندل، فإنَّ التناظر الصحيح لشجرة البلُّوط هو الكائن البشري الناضج -أي الشخص البالغ الراشد. تشبيه ساندل له قوَّته الظاهرة لأننا نشعر بالفعل بالخسارة عندما تُقطَع شجرة ناضجة من البلُّوط. ولكن في حين أنه صحيح أننا لا نشعر بإحساس الخسارة نفسه عند خسارة جوزة، فإنه صحيح أيضًا أننا لا نشعر بإحساس الخسارة نفسه عند تخريب شتلة من البلُّوط. وشجرة البلُّوط بكلِّ وضوح لا تختلف في نوعها عن شتلة البلُّوط. هذا يدلُّ على أننا نقدِّر أشجار البلُّوط، ليس بسبب نوع كِيانها، بل بسبب عَظمتها. فلا جوزُ البلُّوط ولا شتلاتُ البلُّوط أو شجيراته عظيمة، ولذلك فإننا لا نشعر بأيِّ خسارة عندما تُقطَع.

إنَّ أساس تقويمنا للبشر يختلف اختلافًا عميقًا. فمثلما يُقِرُّ ساندل، نحن نقدِّر البشر تحديدًا بسبب نوع كِيانهم. ولهذا السبب نحن نعدُّ جميع البشر متساوين في الكرامة الأساسية وحقوق الإنسان. ولا شكَّ في أننا لا نرى أنَّ البارزين منهم بشكل خاصٍّ -مثل مايكل جوردان أو ألبرت آينشتاين- يتمتَّعون بقيمة وكرامة أساسية متأصِّلة أكثر من البشر الذين يعانون من ضعف جسدي أو عقلي. نحن لن نتسامح مع قتل طفل عنده متلازمة داون، أو شخص يعاني -على سبيل المثال- سرطانَ الدماغ، من أجل أخذ أعضاء للزراعة نحفظ بها حياة جوردان أو آينشتاين.

ونحن لا نتسامح مع قتل الأطفال الرضَّع، الذي إذا ما قابلناه بمثال ساندل فسيكون مماثلًا تمامًا لقطع إدارة الغابات لشجيرات البلُّوط، وهو أمر لا نندم عليه. يقتل مديرو غابات البلُّوط الشجيراتِ بحرِّية، تمامًا كما قد يفعلون مع الجوز، لضمان صحَّة الأشجار الأكثر نضجًا. لا أحد يفكِّر في غير هذا. هذا تحديدًا لأنه ليس عندنا سبب يجعلنا نقدِّر أعضاء نوع شجر البلُّوط -كما نقدِّر الإنسان- بسبب نوع كِيانها. إذا قمنا بتقييم شجر البلُّوط لنوع كِيانه، وليس لعظَمته، عندئذ لن يكون لدينا سبب أقلُّ للندم على تدمير الشجيرات، بل وحتى الجوز، لا الأشجار فقط. على العكس من ذلك، إذا قدَّرْنا البشر بطريقة مماثلة لتقديرنا لأشجار البلُّوط، فعندئذ لن يكون لدينا أيُّ سبب للاعتراض على قتل الرضَّع البشريين أو حتى البشر الناضجين الراشدين الذين عانَوا من (تخلُّف عقلي أو جسدي) حادّ.

إنَّ دفاع سانديل عن قتل الجنين على أساس التماثل بين الأجنَّة والجوز، ينهار عندما يُبرِز المرء الفرق العميق بين أساسنا في تقدير أشجار البلُّوط وأساسنا في عزو القيمة الجوهرية والكرامة إلى البشر. نحن نقدِّر أشجار البلُّوط لخصائصها العرضية والقيمة المفيدة التي تقدِّمها، لكننا نقدِّر البشر بسبب القيمة والكرامة الجوهرية التي يمتلكونها بفضل نوع كِيانهم٢٢.

التوأمة والزرع:

هناك ادِّعاء أخير يطرحه المدافعون عن البحوث المدمِّرة للأجنَّة، وهو أنه نظرًا لظاهرة التوأمة أحادية التزاوج، فإنَّ الجنين في الأيام الأولى من الحمل ليس فردًا بشريًّا. يدَّعي البعض أنه ما دامت التوأمةُ ممكنةَ الحدوث -أي طالما أنَّ الجنين يمكن أن ينقسم فيظهر توأمان (متطابقان)- فإنَّ ما هو موجود ليس إنسانًا وَحْدويًّا بعد، بل فقط كتلة من الخلايا. وكلُّ خلية -في هذا المنظور- «يمكن أن تكتمل»، أي إنها إذا فُصِلَت عن الجزء الكلي، فإنها يمكن أن تصبح كائنًا عضويًّا مميَّزًا، يتطوَّر إلى النضج كائنًا مميَّزًا عن الجنين الذي انفصل منه.

صحيح أنَّ خليةً أو مجموعةً من الخلايا التي انفصلت في مرحلة مبكِّرة من التطوُّر الجنيني يمكن أن تصبح في بعض الأحيان كائنًا عضويًّا مميَّزًا لديه القدرة على التطوُّر حتى مرحلة النضج، لكنَّ هذا لا يبرهن على أنَّ الخلايا داخل الجنين البشري قبل انفصالها، كانت تشكِّل كتلة عرَضية فقط. حقيقة أنَّ الفرد البشري في المرحلة الجنينية يمكن أن ينقسم أو يُقسَّم إلى فردين، ليست داعيًا إلى الشك في أنَّ الفردَ إنسانٌ. انظر في الحالة الموازية للدودة المسطَّحة، من المحتمل أن تصير أجزاء من دودة مسطَّحة دودةً مسطَّحةً كاملة عندما تُفصَل عن الجزء الكامل الحالي التي هي جزء منه، ومع ذلك، لن يقول أحد إنَّ الدودة المسطَّحة الأصلية لم تكن قبل هذا التقسيم فردًا موحَّدًا، وليست فردًا حيًّا كاملًا من هذا النوع. بالمثل، في المراحل المبكِّرة من التطوُّر الجنيني البشري، قبل أن يتقدَّم التخصُّص في الخلايا بشكل كبير، يمكن أن تصير الخلايا أو مجموعاتُ الخلايا كائناتٍ عضويةً كاملة إذا قُسِّمَت وكانت في بيئة مناسبة بعد الانقسام. ولكنَّ هذه الحقيقة لا تشير -على الأقلّ- إلى أنَّ الجنين قبل أن تحدث التوأمة لم يكن كائنًا عضويًّا بشريًّا موحَّدًا ذاتي التكامل ويتطوَّر بشكل مستمرّ. هي بالتأكيد لا تُظهِر أنَّ الجنين مجرَّد «مجموعة من الخلايا».

على الرغم من أنه لا يزال هناك بعض الشكوك حول ما يسبِّب عادةً ظاهرة التوأمة أحادية التزاوج بين البشر والحيوانات غير البشرية، فإنَّ الأدلَّة تشير بشكل متزايد إلى أنَّ التوأمة من هذا

النوع هي شكل طبيعي من الاستنساخ. لا يختفي الجنين (س) عندما يؤدِّي إلى وجود (ص) و(ع). بل إنَّ الجنين (ص) هو نسخة من الجنين (س) الذي يستمرُّ في الوجود. بطبيعة الحال، لا يعرف آلان وأندرو أو جينيفر وجيسيكا أبدًا أيٌّ منهما (س) و(ص). لكن بصفتها مسألة عملية، مَن يهتمّ؟ لتدمير الجنين (س)، (ولْنفترض أنه جينيفير) قبل ظهور الجنين (ص) (جيسيكا)، لم يكن هناك أيُّ حاجة إلى تدمير جيسيكا (التي هي -في النهاية- لم تكن موجودة أصلًا في هذا السيناريو)، ولكن ستكون ثمة حاجةٌ إلى أن تُدمَّر جينيفير في مرحلة مبكِّرة جدًّا من تطوُّرها.

في الأسبوعين الأوَّلين، تكون خلايا الإنسان الجنيني النامي قد أظهرت بالفعل درجةً من التخصُّص والتمايُز. من البداية المبكِّرة جدًّا، حتى في مرحلة الخليَّتين، تختلف الخلايا في السيتوبلازم المتلقَّى من البويضة الأصلية، وهما تُميَّزان أيضًا بموقعهما داخل الجنين. حتى في البويضة غير المخصَّبة، يكون هناك بالفعل قطب (حيواني) وقطب (نباتي)٢٣. بعد الانقسام الأولي، تكون الخليةُ القادمة من قطب (الحيوان) على الأرجح هي بدايةَ النظام العصبي والحواسِّ الأخرى، وتكون الخليةُ القادمة من القطب (النباتي) على الأرجح هي بدايةَ الجهاز الهضمي.

ادَّعى بعض الناس أنَّ الجنين البشري لا يصير إنسانًا حتى الزرع، لأنَّ الجنين (وهذا افتراضهم) لا يستطيع تأسيس خطَّة جسم أساسية إلى أن يتلقَّى إشاراتٍ خارجيةً أمومية عند الزرع، عندها فقط يكون كائنًا عضويًّا بشريًّا ذاتي التوجيه. ووَفْقًا لهذا الرأي، فإنَّ عوامل الإرسال هذه تحوِّل، بطريقة ما، ما كان حتى الآن مجرَّد حزمة من الخلايا إلى كائن عضوي بشري وَحْدوي.

ولكن هل يحدث حقًّا مثل هذا الإرسال الأمومي؟ يلاحظ عالم الأجنَّة هانز فيرنر دنكر أنَّ الأدلَّة الجديدة أدَّت إلى مراجعة في التفكير. كان يُفترَض في السابق أنه في الثدييات، على عكس البرمائيات والطيور، تعتمد القطبيِّة في الجنين المبكِّر على بعض الإشارات الخارجية، بما أنه لم يُعثَر على دلالات واضحة على التماثل الثنائي في البويضات، أو البيضات الملقَّحة، أو الكيسات الأُرَيْمِية المبكِّرة. لكن يكتب دينكر أنَّ علماء الأجنَّة في أكسفورد وكامبردج وجدوا دلالات على «أنَّ محور التماثل الثنائي في الثدييات، يُحدَّد بالفعل (على الرغم من أنه يكون في البداية بطريقة غير مستقرَّة) عن طريق اختراق الحيوانات المنوية، كما هو الحال في البرمائيات». يضيف دينكر

أنَّ ذلك يُظهِر أنَّ القطبية توجد حتى في مرحلة الخليتين٢٤. وقد لخَّصت هيلين بيرسون هذا التحوُّل المفاجئ في التفكير الجنيني في مقالة في المجلة العلمية بعنوان (مصيرك، من اليوم الأول). هذا العنوان يلخِّص كلَّ شيء: بدأت حياتك في اليوم الذي حُمِل بك فيه، من أول مرحلة جنينية من تطوُّرك، كنت كائنًا عضويًّا كاملًا، فردًا حيًّا من نوع هومو سابينس، لم تبدأ مخلوقًا غير إنساني أو قبلَ إنساني، ثم صرت لاحقًا إنسانًا؛ لقد كنت إنسانًا منذ البداية.

علاوةً على ذلك -وهنا النقطة الأكثر أهمِّيةً- حتى لو كان الأمر كما كان يُفترَض من قبل، أنَّ تلك القطبِّية لا تظهر حتى تُستلَم إشارة أمومية عند الزرع، فلن يقدِّم هذا أيَّ دليل على أنَّ مثل هذه الإشارة قد حوَّلت حزمة من الخلايا في كائن عضوي بشري وَحْدوي متعدِّد الخلايا. تمامًا مثلما تبدأ الرئتان في التنفُّس عند الولادة استجابةً فقط لبعض المحفِّزات الخارجية، فسيكون من المنطقي (إذا كانت وجهة النظر القديمة صحيحة) أنَّ التمييز في أساسيات أجزاء الجسم المميَّزة (القطبية الثنائية الأساسية) ستبدأ فقط عند الاستجابة لبعض المحفِّزات الخارجية. هكذا بالضبط فسَّرتْ نصوص علم الأجنَّة هذه الإشارات، إذ وجدتْ أنها تحدث في أجنَّة الثدييات، قبل أن ينشر علماء في أوكسفورد وكامبريدج نتائجَهم.

هناك الكثير من الأدلَّة على أنَّ الجنين البشري من اليوم الأول فصاعدًا -وحتى قبل الزرع- هو كائن عضوي وَحْدوي، وليس أبدًا مجرَّد حزمة من الخلايا. إنَّ التطوُّر في الجنين معقَّد ومنسَّق، وهو مشتمل على الدَّمْك، والتجويف، وغيرها من الأنشطة التي يُعِدُّ فيها الجنين نفسه لعملية الزرع.

إنَّ أوضح دليل على أنَّ الجنين في الأسبوعين الأوَّلين ليس مجرَّد كتلة من الخلايا بل كائن عضوي وَحْدوي هو: إذا كانت الخلايا الفردية داخل الجنين قبل التوأمة مستقلَّةً عن الأخرى، فلن يكون هناك أيُّ سبب يجعل كلًّا منهما لا تتطوَّر بانتظام من تلقاء نفسها. وإنما تعمل هذه الخلايا الخلايا التواصُلية المستقلَّة المزعومة بشكل مستمرٍّ معًا، لتتطوَّر إلى عضو واحد أكثر نضجًا من النوع البشري. تُظهِر هذه الحقيقة أنَّ التفاعل يحدث بين الخلايا منذ البداية، ويقيِّدها من التطوُّر الفردي كما لو كانت كائناتٍ كاملةً، ويوجِّه كلًّا منها إلى العمل على أنه جسم ذو صلة في كائن عضوي واحد متكامل يستمرُّ مع البيضة الملقَّحة.

لذا فإنَّ حقيقة التوأمة لا تُظهِر أنَّ الجنين هو كتلة عرَضية من الخلايا، فإنَّ الأدلَّة تشير بوضوح إلى أنَّ الجنين البشري، من مرحلة البيضة الملقَّحة فصاعدًا، هو كائن عضوي بشري وَحْدوي.

وصمة عار على ضميرنا الوطني:

إنَّ قرار الرئيس أوباما باستخدام أموال دافعي الضرائب الفيدراليين لتمويل البحوث المدمِّرة للأجنَّة، يجعل استمرار النقاش حول قيمة الحياة البشرية الجنينية مستمرًّا. ولكن إذا كان هذا الجدل مستنيرًا باهتمامٍ جدِّي بوقائع التطوُّر الجنيني والتطوُّر البشري المبكِّر، وكرامة الإنسان العميقة والمتماسكة والمتكافئة، فإننا عندئذ -بصفتنا أمَّةً- سنعكس المسار الذي وضعَنا عليه الرئيس، وسنرفض الأخذ المتعمَّد للحياة البشرية الجنينية، بغضِّ النظر عن الفوائد الموعود بها.

هل هذا يعني أنه يجب علينا التضحية بمثل هذه الفوائد كلِّيًّا؟ الجواب عن هذا السؤال، كما أعتقد، هو لا. لقد حقَّق العلماء تقدُّمًا هائلًا حقًّا نحو هدف إنتاج خلايا جذعية كاملة مستحَثَّة متعدِّدة القدرات، بطرق غير مدمِّرة. فإذا سُعِيَ في هذه الطرق بشكل حيوي وقوي، فقد يرى المستقبلُ وعدَ علم الخلايا الجذعية يتحقَّق، دون وصمة عار على ضميرنا الوطني.

(٢٠)
الشخصي والسياسي
بعض المغالطات الليبرالية

لقد سمعنا جميعُنا بالعبارة المتكرِّرة: يدَّعي أحد السياسيين أنه «شخصيًّا، معارض» للإجهاض والبحوث المدمِّرة للأجنَّة، ولكنه مع ذلك يدعم الحفاظ على الممارسات قانونيةً حتى لا «يفرض» وجهة نظره على الآخرين. على سبيل المثال، تبنَّى جو بايدن وجون كيري هذا الموقف١. لكن ربما كان أشهر من يدعم هذا الرأي هو ماريو كومو، حاكم نيويورك السابق. كان كومو، الذي توفي في عام ٢٠١٥، قد شرح بوضوح على نحو معروف وجهةَ نظره، في خطاب ألقاه في جامعة نوتردام عام ١٩٨٤، عندما كان يُنظَر إليه على نطاق واسع بوصفه أفضل أمل للديموقراطيين في استعادة البيت الأبيض. ثم عاد إلى ذكر القضية مرَّة أخرى في عام ٢٠٠٢، عندما تحدَّث في منتدًى حول (السياسة والإيمان في أمريكا).

كان الحاكم السابق أيضًا أستاذًا قانونيًّا سابقًا، وكان طالبًا في التاريخ والفلسفة واللاهوت، وقد عكست خطاباته وكتاباته مجموعةً من الاهتمامات الفكرية. لكن كان هناك شيء ما في خطاب كومو عام ٢٠٠٢.

كان العنوان مليئًا بالمغالطات -وكانت مغالطات ينبغي تصحيحها، إذ تُحقَن غالبًا في الجدل العام حول قضايا الحياة. إنَّ حُجَجًا لمثل كومو، إذا ما نجحت، لا تسوِّغ دعم الإجهاض القانوني والبحوث المدمِّرة للأجنَّة فحسْب، بل تتطلَّب أيضًا الحقَّ القانوني في المشاركة في هذه الممارسات على الرغم من عدم مشروعيتها الأخلاقية المسلَّم بها.

مغالطات مذهلة:

بدأت الأمور تسير على نحو خاطئ في خطاب كومو منذ البداية تقريبًا. خلال إعداد تحليله لمسألة الإيمان الديني في السياسة، يتَّضح أنَّه قد نسي مبدأً أساسيًا للحُجَج المنطقية: لا يمكن للمرء أن يوظِّف المسألة التي يبني لها حُجَّة لإثباتها، منطلَقًا. أكَّد الحاكم السابق لنيويورك أنَّ أصحاب المناصب العامَّة -حتى أصحاب المكتب الكاثوليكيين مثله- يتحمَّلون مسؤولية «تهيئة الظروف التي يكون فيها جميع المواطنين أحرارًا بإنصاف في التصرُّف وَفْقًا لمعتقداتهم الدينية الخاصَّة، حتى عندما تتعارض تلك الأعمال مع العقيدة الكاثوليكية الرومانية فيما يتعلَّق بالطلاق، وتنظيم النسل، والإجهاض، وبحوث الخلايا الجذعية، وحتى وجود الإله». ووَفْق ما قاله كومو، ينبغي على الكاثوليك دعم الإجهاض المُشرَّع والبحوث المدمِّرة للأجنَّة، كما فعل هو نفسه، لأنهم بضمانهم هذه الحقوق للآخرين، فإنهم يضمنون حقَّهم «في رفض الإجهاض، ورفض المشاركة أو المساهمة في إزالة الخلايا الجذعية من الأجنَّة».

لكنَّ فكرة كومو القائلة بالحقِّ في «رفض» الإجهاض وتجارِب تدمير الأجنَّة تنطوي على حقِّ الآخرين -بصفتها مسألة حرِّية دينية- في الانخراط في هذه الممارسات، هي ببساطة -وبشكل مذهل- خادعة. سيرى المرء المغالطة فورًا إذا عَدَّ أنَّ حقَّ الكاثوليكي (أو المعمداني أو اليهودي أو أيِّ عضو آخر في أيِّ دين) في رفض قتل الأطفال والعبودية واستغلال العمالة، ينطوي على حقِّ الآخرين الذين لا يشاركونه هذه القناعات «الدينية» في القتل والاستعباد والاستغلال.

من خلال تصنيف القناعات المؤيِّدة لحقِّ الحياة حول الإجهاض والتجارِب المدمِّرة للأجنَّة بوصفها «عقائد كاثوليكية رومانية»، بثَّ كومو في مقدِّمات حُجَّته النتيجة المثيرة للجدل التي كان يحاول إثباتها. إذا كانت المبادئ المؤيِّدة لحقِّ الحياة مجرَّد تعاليم عَقَدية -مثل تعليم أنَّ يسوعًا الناصري هو ابن الله الوحيد- فإذًا وَفْقًا للكنيسة نفسها (ناهيك بالقانون الدستوري الأمريكي)، لا يمكن فرض هذه المبادئ بطريقة شرعية بالقوَّة القسرية للدولة. كانت المشكلة التي وقع فيها كومو هي أنَّ المبادئ المؤيِّدة لحقِّ الحياة ليست مجرَّد مسائل «عقيدة»، ولا تفهمها الكنيسة الكاثوليكية (التي يدَّعي كومو تأكيد مبادئها بتلك الطريقة) أو المواطنون المؤيِّدون لحقِّ الحياة بتلك الطريقة، سواء كانوا كاثوليك أم بروتستانت أم يهودًا أم مسلمين أم هندوسًا أم بوذيين أم لا أدريين أم ملحدين. وإنما يفهم المواطنون المؤيِّدون لحقِّ الحياة هذه المبادئَ

ويقترحونها على غيره من المواطنين على أنها قواعد أساسية للعدالة وحقوق الإنسان، يمكن فهمها وتأكيدها بغضِّ النظر عن ادِّعاءات الوحي والسلطة الدينية.

إذا أراد كومو إقناعنا بتبنِّي وجهة نظره القائلة بأنَّ الناس لديهم الحقُّ في تدمير حياة الإنسان حديث الولادة، لَكان من المفروض عليه تقديمُ حُجَّة عقلانية للدفاع عن موقفه. لن ينفع مجرَّد القول -كما فعل كومو- إنَّ الحقيقة المطلقة هي أنَّ الكنيسة الكاثوليكية (أو أيَّ هيئة دينية أخرى) لديها تعليم ضدَّ هذه الممارسات، وأنَّ البعض أو حتى الكثير من الناس يرفضون هذا التعليم، ما يعني أنَّ القوانين التي تحظر قتل البشر في المراحل الجنينية تنتهك الحقَّ في حرِّية الدين لأولئك الذين لا يقبلون التعليم. إذا كان هذا يعني أيَّ شيء غير أنه مغالطة، فإنَّ قوانين مكافحة قتل الأطفال، وامتلاك العبيد، واستغلال العمال، والكثير من أشكال الظلم الخطيرة الأخرى؛ ستكون في الحقيقة انتهاكاتٍ للحرِّية الدينية. ومن المؤكَّد أنَّ كومو لم يرغب في أن يؤيِّد هذه النتيجة.

مع ذلك، هو لم يقدِّم سببًا للتمييز بين الممارسات التي زعم أنها تقع ضمن فئة الحرِّية الدينية، وتلك التي تقع خارجها. لذلك يجب أن نسأل: إذا حُصِّن الإجهاض ضدَّ القيود القانونية على أساس أنها مسألة اعتقاد ديني، فكيف يمكن ألا تُحصَّن العبودية بالمثل؟ إذا لم يكن بالإمكان منع الإجهاض اليوم دون انتهاك الحقِّ في الحرِّية الدينية للأشخاص الذين لا تعترض دياناتهم على الإجهاض، فكيف يمكن أن يقول كومو إنَّ حظر التعديل الثالث عشر للرِّقِّ لا ينتهك الحقَّ في الحرِّية الدينية لأولئك الذين هم في القرن التاسع عشر، الذي لم تُدِنْ ديانتهم امتلاك العبيد؟ لم يستطع كومو الاستجابة لهذا التحدِّي بالتأكيد على أنَّ العبودية هي حقًّا ممارسة غير عادلة وأنَّ الإجهاض ليس كذلك-إذا ما وضعنا التعاليم الدينية جانبًا؛ بل بدلًا من ذلك، بذل جهدًا كبيرًا ليؤكِّد لنا أنه يعتقد أنَّ الإجهاض ليس أقلَّ من الاستيلاء الظالم على حياة إنسان بريء. وعلى الرغم من أنَّ الحاكم السابق قال إنَّ الكنيسة الكاثوليكية «تفهم أنَّ أخلاقياتنا العامَّة تعتمد على نظرة إجماع على الصواب والخطأ»، فإنَّه في منتصف القرن التاسع عشر لم يكن هناك أيُّ إجماع على مسألة امتلاك العبيد. مع ذلك، سيكون من المخزي أن نقول إنه كان على الكاثوليك أن يعارضوا تعديلًا دستوريًا يلغي العبودية في القرن التاسع عشر -أو تشريعًا يحمي الحقوق المدنية لأحفاد العبيد المضطهَدين في منتصف القرن العشرين- على أساس أنَّ (الحكمة) أو (الواقعية) تتطلَّب احترام (التعدُّدية الأخلاقية)، إذ لا يوجد (إجماع) على مسائل الصواب والخطأ.

ارتكب كومو مغالطة أخرى أيضًا عندما اقترح أنَّ القوانين ضدَّ الإجهاض والبحوث المدمِّرة للأجنَّة ستُجبِر الأشخاص الذين لا يعترضون على مثل هذه الأشياء، على ممارسة ديانة مَن يفعلونها. لا أحد يتخيَّل أنَّ الحظر الدستوري للرِّقِّ أجبر أولئك الذين يؤمنون بممارسة امتلاك العبيد على ممارسة دين الذين لا يؤمنون به. هل كان كومو يريدنا أن نفترض أنَّ القوانينَ التي تحمي العمَّال ضدَّ ما عَدَّه -في تناغم مع التعاليم الرسمية لكلِّ بابا، من ليو الثالث عشر إلى فرانسيس- استغلالًا وإساءة لهما تأثيرهما على إجبار غير الكاثوليك أصحاب المصانع على ممارسة الكاثوليكية؟

في نقطة أخرى، عند إنكاره أنه أبدى -بصفته حاكمًا- أيَّ تضارُب مع استعداده للتصرُّف وَفْقًا لوجهة نظره ضدَّ عقوبة الإعدام، ولكن ليس وجهات نظره المضادَّة للإجهاض؛ ادَّعى كومو أنه عندما تحدَّث عن عقوبة الإعدام، لم يقل قطُّ إنه يَعُدُّها «قضية أخلاقية». ثم في الفقرة نفسها، أدان عقوبة الإعدام بمصطلحات في قمَّة الصراحة والشدَّة والأخلاقية: «أنا ضدَّ عقوبة الإعدام لأنني أعتقد أنها سيِّئة وغير عادلة. إنها مُذِلَّة، إنها منحطَّة، إنها تقتل الناس الأبرياء». لم يتأمَّل للحظة ليجد أنَّ هذه المطالبات هي بالضبط المَطالب التي يطالب بها المواطنون المؤيِّدون لحقِّ الحياة ضدَّ سياسة الإجهاض القانوني وتمويله العامّ -وهي سياسة دافع عنها كومو باسم الحرِّية الدينية.

الحقيقة هي أنَّ المواطنين المؤيِّدين لحقِّ الحياة من كلِّ دين يعارضون الإجهاض والبحوث المدمِّرة للأجنَّة للسبب نفسه الذي نعارض من أجله القتل بعد الولادة: لأنَّ هذه الممارسات تنطوي على القتل المتعمَّد للبشر الأبرياء. إنَّ سبب دعمنا للحظر القانوني للإجهاض والبحوث المدمِّرة للأجنَّة هو الأساس ذاته الذي ندعم به الحظر القانوني لقتل الأطفال على سبيل المثال، أو مبدأ الحصانة لغير المقاتلين حتى في الحروب المسوَّغة. إننا نؤمن بالفكرة القائلة بأنَّ جميع البشر متساوون في القيمة والكرامة، ولا يمكن إنكار حقِّهم في الحماية من القتل على أساس العمر أو الحجم أو مرحلة النموِّ أو حالة التبعية.

وهكذا فإنَّ الادِّعاء بأنَّ المرء يمكن أن يكون «معارضًا شخصيًّا» للإجهاض أو البحوث المدمِّرة للأجنَّة، لكنه يدعم إذنهم القانوني حتى مع انهيار التمويل العامَّ له -على الرغم من أنَّ الكثير من السياسيين من كلا الحزبين يستخدمون هذا الادِّعاء. بدعم الإجهاض والبحوث المدمِّرة للأجنَّة، فإنَّ المرء يورِّط نفسه بشكل حتمي في الظلم الخطير لهذه الممارسات.

من الممكن بلا شكٍّ لشخص يمتلك سلطة عامَّة أن يستخدمها للتأسيس لحقٍّ قانوني في الإجهاض أو الحفاظ عليه، وفي الوقت نفسه يأمل ألَّا يمارس أحد ذلك الحقَّ. لكنَّ هذا لا يرفع عن مثل هذا الشخص المسؤولية الأخلاقية. يتمنَّى الشخص الذي يعمل على حماية الإجهاض القانوني، بالضرورة، أن يُحرَم ضحايا الإجهاض الذين لم يُولَدوا بعد من الحماية القانونية البسيطة ضدَّ القتل المتعمَّد الذي يفضِّله الشخص لأجل نفسه ولمن يَعُدُّهم جديرين بحماية القانون. وهكذا ينتهك المرء المبدأ الأساسي للنظرية الاجتماعية والسياسية المعيارية، القاعدة الذهبية. يقسِّم المرء البشرية إلى فئتين: أولئك الذين يَرغب في إدخالهم في المجتمع الذي يحظى عادةً بالحماية، وأولئك الذين يَرغب في أن يُستبعَدوا منه. بتعريض أفراد الطبقة المحرومة للعنف القاتل، يورِّط المرء نفسه بعمق في ظلم قتلهم -حتى لو كان يأمل بصدق ألَّا تمارس أيُّ امرأة حقَّها في اختيار الإجهاض. إنَّ الصالح الذي يأمل المرء في تحقيقه لا يرفع الظلم الفادح -الشرَّ- عمَّا يفعله. وأن تفترض خلاف هذا يعني أن ترتكب مغالطة أخرى.

المعارضة المبدئية أم النفاق؟

إذا كان تحليلي حتى هذه اللحظة صحيحًا، فإنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: ماذا ينبغي على قادة الكنيسة الكاثوليكية أن يفعلوا بشأن الأشخاص الذين يدَّعون أنهم في تناغم فكري وشعوري كامل مع الكنيسة، ولكنهم مع ذلك يروِّجون سياساتٍ غيرَ عادلة وخطيرةً تعرِّض الجنين للعنف وظلم الإجهاض؟

في المدَّة التي سبقت الانتخابات الرئاسية عام ٢٠٠٤، قدَّم رئيس الأساقفة ريموند بيرك من سانت لويس إجابةً عن هذا السؤال. فقد أعلن أنَّ المسؤولين الحكوميين الذين يؤيِّدون الإجهاض والاعتداءات الأخرى غير العادلة على الحياة البشرية البريئة، قد لا يُقبَلون للمناولة المقدَّسة، وهي سرُّ الوَحْدة المبجَّل. وأشاد مواطنون مؤيِّدون لحقِّ الحياة من كلِّ معتقَد ديني بموقف رئيس الأساقفة.

لكن مع ذلك، سارع النقَّاد إلى إدانة رئيس الأساقفة بيرك. لقد أدانوه بسبب ما وصفوه بـ«عبوره للخطِّ» الذي يفصل بين الكنيسة والدولة. لكنَّ هذا أمر سخيف، فمن خلال تصرُّفه بصفته أسقفًا لضبط أفراد رعيَّته الذين يرتكبون ما تُعلِّم الكنيسة أنها مظالم خطيرة ضدَّ البشر

الأبرياء، كان رئيس الأساقفة بيرك يمارس حقَّه الدستوري في الممارسة الحرَّة للدين؛ إذ إنه لم يحرم الآخرين من حقوقهم من خلال هذا الفعل. الحرِّية بمنزلة شارع ذي اتجاهين، لا أحد مجبر بموجب القانون أن يقبل السلطة الكنسية. لكن لرئيس الأساقفة بيرك -وأيِّ شخص آخر في الولايات المتَّحدة- كلُّ الحقِّ في ممارسة السلطة الروحية على أيِّ شخص يختار قبولها. وهناك اسم يُطلَق على الأشخاص الذين يقبلون سلطة الأساقفة الكاثوليك، يُسمَّون (الكاثوليك).

في كثير من الحالات، لا يكون سخيفًا فحسْب، بل من النفاق أيضًا أن تُوجِّه اتِّهامًا يقول بأنَّ الأساقفة الذين يستبعدون السياسيين المؤيِّدين للإجهاض من المناولة، «يعبرون الخطَّ الفاصل بين الكنيسة والدولة». مثال جيِّد على هذا النفاق هو صحيفة بيرغن ريكورد، وهي صحيفة بارزة في ولايتي، ولاية نيو جيرسي. لم يفعل جون سميث، أسقف ترينتون، ما فعله رايموند بيرك من حظر السياسيين الكاثوليك المؤيِّدين للإجهاض من تلقِّي المناولة، لكنه -على حدِّ تعبير بيرجن ريكورد- «وبَّخ علنًا» الحاكمَ آنذاك، جيمس ماكجريفي، وهو كاثوليكي مؤيِّد للإجهاض، بسبب دعمه للإجهاض والبحوث المدمِّرة للأجنَّة. في مقال افتتاحي، اتَّهمت الصحيفة الأسقف بتهديد «التوازن» الدقيق لبنيتنا الدستورية. وقابل المقال موقف الأسقف سميث بشكل غير مناسب مع التأكيد الذي أعلنه الرئيس جون كنيدي لمجموعة من الوزراء البروتستانت في هيوستن في عام ١٩٦٠، أنه -بصفته كاثوليكيًّا- لن يحكم الأمَّة بمعتقَداته الدينية الكاثوليكية.

وبما أنَّ الصحيفة قد رأت أنَّ من المناسب إعادتَنا إلى عام ١٩٦٠ لتوجيهنا، رأيت أن أدعو محرِّريها إلى النظر في قضية نشأت قبل بضع سنوات فقط من ذلك. في خطاب إلى المحرِّر، طرحت عليه سؤالًا من شأنه أن يمكِّن القرَّاء من التحديد بسهولة هل محرِّرو صحيفة بيرجن هم أشخاص يتمتَّعون بمبادئ صارمة أم إنهم مجرَّد منافقين.

ذكَّرْت القرَّاء أنه في خمسينيات القرن الماضي، وفي خضمِّ الصراع السياسي حول الفصل العنصري، أعلمَ الأسقف جوزيف روميل من نيو أورليانز علانيةً الكاثوليكيين بأنَّ دعم الفصل العنصري لا يتماشى مع تعاليم الكاثوليك، حول الكرامة المتأصِّلة والمساواة في الحقوق لجميع البشر. قال رومل إنَّ «الفصل العنصري خطأ أخلاقيًّا، وهو عمل آثِم لأنه إنكار لوَحْدة الجنس البشري وتماسكه كما صوَّره الله في خلق آدم وحوَّاء»، وحذَّر المسؤولين العامِّين من الكاثوليك

من أنَّ دعمهم للفصل يضع أرواحهم في ورطة. وبالفعل، اتَّخذ روميل خطوةً بعزل ليندر بيريز علنًا، وهو واحد من أقوى الرؤساء السياسيين في لويزيانا، وكذلك اثنين آخرَين روَّجا تشريعًا يهدف إلى عرقلة إلغاء الفصل العنصري في المدارس الأبرشية. لذا سألت محرِّري صحيفة بيرجن: هل كان رئيس الأساقفة رومل على خطأ؟ أم إنَّ الأساقفة الكاثوليك قد «عبروا الخطَّ» وعرَّضوا التوازن الدستوري الدقيق للخطر، فقط عندما تَعارَض توبيخهم للسياسيين مع وجهات نظر محرِّري الصحيفة؟ والحقُّ يقال، نشر المحرِّرون رسالتي بالفعل -ولكنني ما زلت أنتظر ردَّهم على سؤالي ٢.

لم تكن صحيفة بيرجن ريكورد وحدها تعبِّر عن غضبها، الشنيع أحيانًا، تجاه الأساقفة الكاثوليك، بتعليمهم أنه ينبغي على المؤمنين ألَّا يورِّطوا أنفسهم أبدًا في قتل غير عادل بدعم الإجهاض القانوني والبحوث المدمِّرة للأجنَّة. فعلى سبيل المثال، وبَّخ محرِّرو نيويورك تايمز كذلك الأساقفةَ، وأصرُّوا على أنَّ «الفصل بين الكنيسة والدولة» يعني أنه لا يوجد زعيم ديني يَفترِض أن يخبر المسؤولين العموميين بما ينبغي أن تكون عليه مواقفهم وما لا ينبغي أن تكون عليه بشأن مسائل السياسة العامَّة. لكن عندما عزل رئيس الأساقفة رومل الساسةَ العنصريين في الخمسينيات من القرن الماضي، أشاد به محرِّرو صحيفة نيويورك تايمز، بدلًا من أن يُدينوه. كانوا على حقٍّ في ذلك الوقت، وهم مخطئون الآن.

(٢١)

حقٌ في الحياة حُرِّم، أم حقٌ في الموت احترم؟

هناك مجموعة من المواقف حول قضايا نهاية الحياة، وقضايا الحياة بشكل عامّ. ولكن هناك خطًّا حاسمًا يفصل بين الذين يؤكِّدون أنَّ لحياة كلِّ إنسان قيمةً وكرامة متأصِّلة ومتساوية، بغضِّ النظر عن مرحلة النمو والعجز العقلي أو البدني وحالة التبعية، ليس عن العرق والإثنية والعمر والجنس فحسْب؛ وبين الذين ينكرون هذا.

الناس الذين ينكرون هذا كثيرًا ما يميِّزون ذلك على أنه «مجرَّد حياة بشرية بيولوجية»، لا حياة شخص ما. يقولون إنَّ الحياة الشخصية هي التي لها قيمة (بل قيمة جوهرية) وكرامة؛ أمَّا «مجرَّد الحياة البيولوجية»، فلا. والحياة الشخصية عندهم هي الحياة التي يمتلك فيها شخص قدرًا من الوعي الذاتي وقدراتٍ متقدِّمةً من النشاط العقلي البشري المميَّز، مثل التفكير المفاهيمي، والتداول، والاختيار١.

لذا يجادل بعض الناس بأنَّ هناك بشرًا ليسوا أشخاصًا بعد -تحديدًا، الذين هم في المراحل الجنينية، أو على الأقل في مراحل النموِّ المبكِّرة للرضَّع- أو غيرهم من البشر الذين لن يصبحوا أو لم يعودوا أشخاصًا: المتخلِّفين بشدَّة في النمو العقلي أو البدني أو الاجتماعي، أو مَن يعيشون حالة خرف شديدة، أو أولئك الذين يعيشون في غيبوبة دائمة أو حالات خضرية دائمة٢. وعند الأشخاص الذين يحملون هذه النظرة، فإنَّ السؤال ليس متى تبدأ حياة الإنسان أو تنتهي، بل متى يكون الإنسان مؤهَّلًا بصفته شخصًا، ومن ثَمَّ يُعَدُّ مخلوقًا له حق جدِّي في الحياة. هؤلاء البشر الذين يرون أنهم ليسوا أشخاصًا، بل مجرَّد أفراد بشريين يمتلكون مجرَّد حياة بيولوجية؛ لا يمتلكون مثل هذا الحقّ؛ لكن مع ذلك، واعتمادًا على مجموعة من العوامل المحتملة، قد يكون من الخطأ قتلهم، لسبب غير سبب احترام الكرامة المتأصِّلة للأشخاص، كعدم موافقة والدِيهم أو غيرهم ممَّن يمتلكون حقَّ المطالبة بهم.

بَلْوَر الفيلسوف في جامعة برينستون بيتر سينغر هذه النقطة العامَّة في رسالة أرسل بها إلى المحرِّر في صحيفة نيويورك تايمز؛ التي تقول إنَّ الحقَّ في الحياة ليس ملكًا لجميع البشر. ردًّا على مقالة افتتاحية كتبها ماريو كومو، كتب سينغر: «إنَّ السؤال الأخلاقي المهمَّ ليس متى تبدأ حياة الإنسان، بل متى تصل الحياة البشرية إلى النقطة التي تستحقُّ بعدها الحماية»٣. يعتقد سنغر بالطبع أنَّ بعض البشر لا يستحقُّون الحماية -تحديدًا أولئك الذين هم في المراحل الجنينية والرضَّع في مراحل النموِّ المبكِّرة٤، بالإضافة إلى الذين لم يطوِّروا القدرات التي يربطها سنغر بالشخصية، أو فقدوها إلى درجة يتعذَّر فيها استعادتها.

في الخطاب المعاصر، غالبًا ما يكون هذا الرأي مرتبطًا باعتقاد شامل في قيمة الحكم الذاتي بصفته حقًّا أساسيًّا للأشخاص. من الناحية المركزية، يحصِّن حقُّ الاستقلالية الذاتية الاختيارَ الفردي ضدَّ تدخل الآخرين، حتى الدولة، في الأمور المتعلِّقة بالكيفية التي يقود بها المرء حياته، لا سيَّما عندما لا تؤثِّر أعماله بشكل مباشر سلبًا على مصالح الآخرين أو حقوقهم. لذلك، يفكِّرون كالتالي: إذا كانت المرأة ترغب في إجهاض جنين، أو أنَّ الوالدين يرغبان في إنهاء حياة حديثي الولادة المعاقين بشدَّة، أو يرغب الشخص في إنهاء حياته بمساعدة أشخاص آخرين مستعدِّين لمساعدته على فعل ذلك؛ فإنَّ احترام مطالب الاستقلالية الذاتية يتطلَّب أن يمتنع الآخرون، الذين من ضمنهم الموظَّفون العموميون العاملون تحت غطاء القانون، عن التدخُّل في هذه الخِيارات، حتى إنه ربما يكون عليهم اتخاذ خطوات إيجابية لتسهيلها٥.

أولئك منَّا الذين يعارضون الإجهاض، وقتل الأطفال، والمساعدة على الانتحار، والقتل الرحيم، والأشكال الأخرى من القتل المباشر؛ يرفضون فكرة أن يكون هناك بشر ما قبل الشخصية، أو بشر ما بعد الشخصية، أو بشر غير أشخاص أيًا كان وصفهم. نحن أيضًا نرفض الرؤية الكاسحة لقيمة الاستقلالية الذاتية. إننا ندافع عن عقيدة الكرامة المتأصِّلة والمتساوية التي تقرِّر أنَّ جميع البشر الأحياء أشخاصٌ يستحقُّون الحماية، وتُقصِي القتل المباشر للبشر الأبرياء، وتُطالب باحترام حقِّ كلِّ فرد في الحياة. كما يعتقد معظمنا أيضًا أنه يجب على القانون أن يحترم مبدأ الكرامة المتأصِّلة والمتساوية لكلِّ فرد من أفراد الأسرة البشرية، وألَّا يميِّز الإيمان بالاستقلالية الذاتية فوقها. نحن ننظر إلى الحياة البشرية، حتى في الحالات التي تطوِّر ظروف إعاقة عقلية شديدة أو تعاني منها؛ بصفتها قيِّمة بطبيعتها وبشكل غير مشروط، وعلى الرغم من

أننا نَعُدُّ الاستقلالية الفردية قيمة مهمة، فإننا نفهمها بوصفها قيمة وسيلية ومشروطة -أي قيمة مقيَّدة أخلاقيًّا بنطاق من الاعتبارات الأخلاقية، من ضمنها -على سبيل المثال لا الحصر- استقلالية الآخرين٦. كثير من خصومنا يأخذون بالضبط وجهة النظر المعاكسة، أي إنهم يؤمنون بأنَّ للاستقلالية الذاتية قيمةً جوهرية، وأنَّ ما تُسمَّى بالحياة البيولوجية، ذاتُ قيمة وسيلية أو مشروطة«٧.

في هذا الكتاب وفي مواضع أخرى، ذكرت بالتفصيل الأسباب التي دفعتني إلى الاعتقاد بأنَّ لحياة كلِّ إنسان قيمةً متأصِّلة ومتساوية، ورفض القول بأنَّ بعض البشر الأحياء ليسوا أشخاصًا ومن ثَمَّ فهم يفتقرون إلى الحقِّ في الحياة٨. جوهر حُجَّتي يحدِّد التعسُّف في التعامل مع القدرات التي يمكن ممارستها فورًا، على عكس القدرات الطبيعية الأساسية، للوظائف العقلية البشرية المميَّزة؛ أساسًا للكرامة والحقوق الأساسية. وأشرت إلى أنَّ الأجنَّة البشرية والرضَّع يمتلكون قدرةً أو إمكانية لمثل هذه الوظائف العقلية، وإن كان ذلك في شكل مبدئي. يمتلك البشر هذه القدرة الجوهرية تحديدًا بفضل نوع كِيانهم -كائن ذي طبيعة عقلانية. وعلى الرغم من أنَّ الأجنَّة البشرية لا يمكنها أن تمارس هذه القدرات على الفور، فإنَّ كلَّ إنسان -بخلاف جنين كلب أو قطٍّ على سبيل المثال- يأتي إلى الوجود ممتلكًا الموارد الداخلية والقابلية النشطة لتطوير القدرة القابلة للممارسة الفورية للوظائف الذهنية العليا. والآثار الضارَّة للأسباب الخارجية هي التي من شأنها أن تمنع هذا التطوُّر فقط.

وقد ذكرت أيضًا على طول الكتاب الأسبابَ التي دفعتني إلى رفض عقيدة أولوية الاستقلالية الذاتية والمبادئ السياسية التي تتبعها٩. من وجهة نظري، نظريات الأخلاق التي تعامل الاستقلالية الذاتية على أنها قيِّمة جوهريًّا، أو تسعى إلى استمداد حقٍّ كاسح للاستقلالية الذاتية (أو «الخصوصية» أو «الاستقلالية الأخلاقية») من قيمة المساواة أو بعض المبادئ المعيارية الأساسية المفترَضة الأخرى؛ تقع في تناقضات وألغاز لا يمكن حلُّها دون تعديل النظريات، للحدِّ بشكل كبير من نطاق الاستقلالية الذاتية.

كلُّ هذه القضايا ظهرت في مقدِّمة قضية تيري شيافو. في النقاش الوطني الذي دار حول مسألة هل يجب حجب الطعام والسوائل عن شيافو أم لا، الذي كان في حالة حدٍّ أدنى من الوعي، وهو ما قدَّم لنا تذكيرًا واضحًا بأنَّ القضايا المطروحة في نظريات الأخلاق ليست أفكارًا مجرَّدة.

«ارعَ دائمًا، ولا تقتل أبدًا»:

إشارةً إلى ما أعتقد أن يفكِّر فيه شخص يقف بجانبي في هذا النقاش حول هذه المسائل، سيكون مفيدًا استحضار بيان أصدره مؤتمر رامزي من مؤسَّسة الدين والحياة العامَّة تحت عنوان «ارعَ دائمًا، ولا تقتل أبدًا: بيان بخصوص القتل الرحيم»١٠. يوضِّح هذا البيانُ الموقفَ المتمثِّل في أنَّ علينا أن نحافظ على التضامن مع الذين يعيشون في ظروف إعاقة، ونسعى إلى شفاء آلامهم كلما استطعنا، ونبذل كلَّ جهد ممكن للتخفيف من معاناتهم وعدم ارتياحهم. وفي الوقت نفسه، يجب أن نقدِّم التشجيع لأيِّ شخص تجعله الحياة ينظر إلى حياته، حاليًّا أو مستقبلًا، على أنها عديمة القيمة أو مرهِقة لنفسه أو للآخرين، وأن نُثني ذلك الشخص عن الانتحار أو الاعتقاد بأنَّ حياته عديمة القيمة. وبكلِّ تأكيد، يجب علينا عدم التعاون في خِيارات انتحارية، أو دعم ممارسة الانتحار؛ بمساعدة الغير فيه، أو بالقتل الرحيم.

هل هذا يعني «الحيوية» -أي وجهة النظر القائلة بأنَّ الحياة البشرية ليست ذات قيمة متأصِّلة فحسْب، بل هي القيمة العليا التي تفوق كلَّ القيم؟ هل يعني هذا أنه يجب علينا أن نكافح للحفاظ على المرضى الذين هم في حالة موت، أحياءً بأيِّ ثمن؟

لا.

التمييز الرئيس ليس بين «القتل» و«الترك للموت»، على الرغم من أنني صرت أعتقد أنَّ هذا التمييز (عندما نفهمه بشكل صحيح) ليس دائمًا بلا معنًى أخلاقيًّا. كما أنه ليس بين القتل بفعل مادِّي والقتل بعدم التصرُّف عندما يستطيع المرء أن يتصرَّف للحفاظ على الحياة (يُمزَجان أحيانًا عند الحديث عن «القتل» و«الترك للموت»). وليس هو، بالمعنى الدقيق للكلمة، التمييز الأساسي بين استخدام وسائل «عادية» في مقابل وسائل «غير عادية» في دعم الحياة، على الأقلِّ عندما يكون وصف «عادية» و«غير عادية» محدَّدًا من حيث تعقيد التقنيات المستخدَمة أو جدواها.

بدلًا من ذلك، فإنَّ المفتاح هو التمييز بين ما يُسمَّى تقليديًّا «القتل المباشر»، حيث يُسعَى إلى موتٍ (سعي الشخص إلى قتل نفسه، أو شخص آخر) إمَّا غايةً في حدِّ ذاته أو وسيلةً لغايات أخرى، وقبول الموت (أو تقصير الحياة) أثرًا جانبيًّا متوقَّعًا لعملٍ (أو إغفالٍ) هدفُه شيء آخر غير

الموت -بعضُ الخير (أو تجنُّب بعض الشر) في ظروف لا يمكن تحقيقه فيها بطرق لا تؤدِّي إلى الموت أو تقصير الحياة. وبطبيعة الحال، فإنَّ القاعدة ضدَّ القتل المباشر للأبرياء ليست القاعدة الوحيدة التي يمكن أن تكون ذات صلة بقرارات إنهاء الحياة. تنطبق معايير أخرى، مثل التزامات العدالة والإنصاف، حتى في حالات قبول الموت أثرًا جانبيًّا. وإثبات أنَّ الفعل الذي سبَّب الموت أو قصَّر الحياة ليس عملًا من أعمال القتل المباشر، لا يعني بالضرورة أن يُظهره بمظهر العمل المشروع من الناحية الأخلاقية.

هناك بعض الأمثلة الكلاسيكية لهذا التمييز المهمّ. يقفز جندي على قنبلة يدوية في محاولة منه للتضحية بحياته مقابل إنقاذ أرواح رفاقه في السلاح. فلأنَّ وفاته تقع خارج نطاق نيته على الرغم من أنها متوقَّعة ومسلَّم بها، لا يَعُدُّها أحد بمنزلة انتحار أو عمل قتل ذاتي مباشر. إنَّ هدف الجندي هنا ليس موته بل إنقاذ أرواح رفاقه، فإذا ما نجا بأعجوبة من انفجار القنبلة أثناء إيقافه إياها، سيكون قد حقَّق هدفه بالكامل. بقاؤه على قيد الحياة لن يُحبِط أهدافه بأيِّ حال من الأحوال.

ربما حالة أخرى تكون أكثر صلةً بشكل واضح بالقضايا قيد المناقشة هنا، وهي حالة مريض يعاني من حالة تسبِّب له شعورًا مستمرًّا بالألم، ويتناول بسببها أدوية مسكِّنة يعلم أنها ستؤدِّي إلى موته في وقت أقرب ممَّا لو لم يأخذها، وبقي على ذلك الألم. مرَّةً أخرى، هذا الموت -على الرغم من أنه متوقَّع ومسلَّم به- ليس هو هدف فعل المريض. إذ إنَّ نيَّته هي تخفيف آلام مرضه فقط، ونفترض أنَّ رغبته في قبول الموت لا تتعارض مع أيِّ الْتزام قد يكون له تجاه الآخرين (تتغيَّر المعادلة الأخلاقية إذا كانت تتعارض مع أيِّ الْتزام من هذا القبيل، مثل الْتزام تجاه الأطفال أو غيرهم من أفراد الأسرة).

قد يكون لدى الأشخاص الذين هم في حالات حرجة قصوى، أو يتوقَّعون أنهم سيكونون كذلك؛ أسباب كثيرة ليرفضوا دعم الحياة، لا تقتضي ضمنًا رغبة الشخص في الموت بصفتها غايةً في حدِّ ذاتها أو وسيلةً إلى غايات أخرى. قد تكون أشكال معيَّنة من دعم الحياة مؤلمةً ومرهقة ومكلفة. وعندما تكون كذلك، يمكن للناس بكلِّ تأكيد أن يختاروا التخلِّي عنهم دون أن يكونوا راغبين في موتهم. لذا، فإنَّ شخصًا ما يفكِّر كما أفعل، قد يدعم -كما أدعم في الحقيقة- منحَ الناس مجالًا واسعًا لتقرير هل سيقبلون دعم الحياة وهل سيستمرُّون في قبولها بمجرَّد قبولها. هذا هو أحد الأماكن التي تكون فيها المطالبة باحترام الاستقلالية الذاتية مطالبةً صالحة

في الإطار الأخلاقي الذي رسمته. وبالطبع، سيكون من المتوقَّع في ضوء هذا العرض أن يتصرَّف بعض الناس فيه لأسباب غير مشروعة أخلاقيًّا داخل ذلك الإطار. هذا هو أحد الآثار الجانبية السيِّئة المتوقَّعة، ولكن المقبولة، لسياسة جيِّدة. السياسة في نفسها لها هدف جيِّد ومشروع تمامًا -احترام الاستقلالية الذاتية للناس للاختيار من بين الخِيارات المقبولة أخلاقيًّا (حتى وإن كانت مأساوية) ولكن غير المتوافقة، التي تؤثِّر على حياتهم ومستقبلهم. على الرغم من أنه يمكن إساءة استخدام هذه الحرِّية لاختيار خِيارات غير مشروعة أخلاقيًّا، فإنَّ قصد السياسة ليس تمكين هذه الخِيارات. القصد هو السماح بالاختيار بين خِيارات متعدِّدة مشروعة أخلاقيًّا.

لكنَّ هذا لا يعني أنه ينبغي علينا أن نقبل حقًّا المساعدة في الانتحار. كما يجب ألَّا نتصور الحقَّ في رفض دعم الحياة (أو الرعاية الطبِّية المنقذة للحياة بشكل عامّ) على أنه حقٌّ في الانتحار أو تلقِّي مساعدة في الانتحار. يجب رفض السياسات أو الممارسات التي تنطوي بشكل ضمني على الإيمان بحقٍّ في الانتحار، أو المساعدة في الانتحار أو القتل الرحيم.

تُوفِّيت تيري شيافو بسبب الجفاف. لم يكن موتها نتيجة تلف في الدماغ أو أيِّ شيء آخر. وقد اختير ذلك بصفته الموضوع الدقيق لحرمانها من السوائل. لم يكن «مسموحًا لها أن تموت»، لأنها لم تكن تموت؛ لم «تمتْ دماغيًّا» كما سمعتُ ادِّعاء ألان فرانكن على شاشة التلفزيون؛ لم تكن حتى مريضة بمرض عُضال. كان خِيار حرمانها من السوائل خِيارًا لتحقيق موتها. أولئك الذين أيَّدوا هذا الاختيار قالوا إنه كان خِيارًا صائبًا، إمَّا لأنها لم تعدْ شخصًا الآن، أو لأنَّ الموت هو ما أرادته لنفسها، كما زَعمت بوضوح في التعليقات التي قالها زوجها في وقت لاحق ووُضِعت في الأدلَّة١٢. في كلتا الحالتين، لا يمكن تسويغ قتل تيري شيافو بموجب الفهم الأخلاقي الذي أدافع عنه، والذي يحكم تقليديًّا أخلاقياتِ الطبّ، مهما عانت من تآكُلات في السنوات الأخيرة. وبموجب هذا الفهم، كانت تيري شخصًا له حقُّ الحياة، فهي لم تكن إنسانًا غير شخصي («مجرَّد حياة بيولوجية»، «خُضَار»)، ولا شخصًا له حقٌّ في الانتحار. كان ينبغي أن يكون الْتزام الآخرين تجاهها: «ارعَ دائمًا، ولا تقتل أبدًا»١٣.

هل هذا يعني أنه من غير المقبول أخلاقيًّا بتاتًا حجب السوائل أو الطعام عن مريض؟ هل من غير الصحيح أبدًا أن يتَّخذ مريض أو أفراد قراراتٍ طبِّيةً نيابة عن مريض برفض الطعام والسوائل؟

جادل بعض الناس ممَّن يقفون بجانبي في النقاش بأنه يجب دائمًا إعطاء الطعام والسوائل -

أي إنها «ضيافة» وليست دعم حياة، وبأنها جزء من الرعاية «العادية» وليس الوسائل غير العادية. أنا أوافق على أنَّ الطعام والسوائل في معظم الحالات (أو كما قال البابا يوحنَّا بولس الثاني في خطبة رسمية له بخصوص هذا، «من حيث المبدأ»)١٤ هي جزء من الرعاية العادية، ولكنني أعتقد أنه، في بعض الحالات، يمكن ألَّا تُعطَى بشكل مشروع. هذا لأنه يمكن أن تكون هناك حالات يكون فيها سبب عدم إعطائها هو هدف أو غاية أخرى غير الرغبة في الموت. هذه الحالات نادرة نسبيًّا، ولا يمكن أن يُعطَى فيها الغذاء والسوائل دون التسبُّب في ضرر للمريض. في بعض الأحيان، تكون المشكلة في إعطاء الطعام والسوائل، وفي أحيان أخرى تكون نتيجةً للغذاء والسوائل نفسها. وأيًّا كانت، فعندما يؤدِّي تناول الطعام والسوائل إلى انتشار المرض أو تسريع الموت، أو يساهم في ذلك، فإنَّ قرارًا بحجبها يجب ألَّا يكون خِيارًا للقتل.

من الواضح أنَّ ما يدور في ذهني بخصوص هذا لم يكن جزءًا من الصورة في القضية، قضية شيافو. كانت الغاية من حجب الطعام والسوائل من تيري شيافو هو تحديدًا تحقيق وفاتها. لم تكن المشكلة في أنها لم تتحمَّل الطعام والسوائل، أو أنَّ إدارتها ستُلحِق المزيد من الضرر بصحَّتها. فعلى العكس من ذلك، كان الطعام والماء سيحافظان عليها في الحياة -هذه الحياة التي رآها البعض في حدِّ ذاتها مرهقةً، سواء لتيري نفسها أو للآخرين، وأنها -حسْبما زعموا- كانت ستريد إنهاء حياتها إذا ما كانت في وضع يمكِّنها من تقرير المسألة. من منظور الذين أيَّدوا إزالة أنبوب التغذية عنها، كان فعل ذلك وسيلةً لإنهاء حياتها؛ لم تكن تأثيرًا جانبيًّا لخِيار كان غايته شيئًا آخر. لقد كان خِيارًا للقتل، وخِيارًا لا يمكن تمييز منطقه الأخلاقي عن خِيار تُنهى فيه حياتها بسرعة أكبر بإعطائها جرعة قاتلة -على سبيل المثال- في قتل رحيم لا لبس فيه.

لم يُغيِّر أيُّ شيء في تحليلي بإصدار نتائج تشريح جثَّة تيري شيافو. ورغم أنَّ الكثيرين قد وصفوا تشريح الجثَّة بأنه مسوِّغ لمايكل شيافو وأولئك الذين أيَّدوا جهوده لإزالة الطعام والسوائل، فإنني أعتقد أنَّ النتائج لا تستحقُّ مثل هذا الاستنتاج. أسئلة مثل هل كانت تيري في «حالة نباتية متواصلة» أم لا، وهل كان لديها إمكانية استعادة وعيها أم لا، وهل كان دماغها قد حدث له «ضمور عميق» أم لا؛ كانت جميعها أمورًا غير ذات صلة بوضعها بصفتها إنسانًا. ما كان يُهِمُّ هو أنَّ تيري كانت على قيد الحياة، ولم تكن في حالة موت، وكانت ستستمرُّ في العيش ما لم يخترْ شخص قتلها، سواء كان ذلك عن طريق التجفيف أم عن طريق وسائل أخرى أكثر كفاءة.

(٢٢)

«بقايا البربرية» الماضي والحاضر

بقلم ويليام ل. ساوندرز

في منتصف القرن التاسع عشر، ظهر حزب سياسي جديد يكرِّس نفسه لنضالين أخلاقيين عظيمين. لقد تعهَّد الحزب الجمهوري بمكافحة «البقايا التوأم للبربرية»: الرِّقّ والزواج التعدُّدي.

في ذلك الوقت، كان الرِّقُّ متجذِّرًا بعمق في ثقافة الجنوب الأمريكي. ما عَدَّه البعض «شرًّا ضروريًّا» سيموت تدريجيًّا، أُعطِي فرصة جديدة للحياة من خلال التطوُّرات التكنولوجية وظهور أسواق خارجية مربحة للقطن. وبُنِي نظام اجتماعي واقتصادي كامل على الرِّقّ. لم يعد أملًا معقولًا أن تتلاشى «المؤسَّسة الغريبة» (peculiar institution) في هدوء، ومعها الجدل الأخلاقي الذي يخنق الأمَّة. وكان لأصحاب المصالح الأقوياء مصلحة في ذلك، ليس فقط في الحفاظ على نظام العبيد، بل أيضًا في توسعته ليشمل الأقاليم الغربية للولايات المتَّحدة.

لذا واجه الجمهوريون تحدِّيًا شاقًّا، وأدانهم الديموقراطيون المؤيِّدون للعبودية ووصفوهم بـ«المتعصِّبين» و«المتطرِّفين» الذين يسعَون إلى فرض توجُّهاتهم الدينية وقِيَمهم الأخلاقية على الآخرين. وطالبهم مُلَّاك العبيد بـ«ألَّا يتدخَّلوا فيما لا يعنيهم» وأن يبقَوا خارج نطاق الشؤون «الداخلية» و«الخاصَّة» بالآخرين. وبشكل واضح دعا المدافعون عن «الحقِّ» في امتلاك العبيد الشماليين من دعاة إلغاء الرِّقّ أن يُعيدوا توجيه غضبهم الأخلاقي نحو نظام «عبودية الأجر» في الشَّمال. لقد قالوا: «إذا كنت ضدَّ الرِّق، فلا تمتلك عبدًا إذًا».

وبحلول منتصف خمسينيات القرن التاسع عشر، كان الزواج التعدُّدي، الذي كان في الأصل

الممارسة السرِّية الكبيرة لنخبة المورمون؛ قد انكشف للملأ١. زعم متعدِّدو الزوجات أنَّ الهجمات على «الزواج التجمُّعي» كانت انتهاكاتٍ لحقِّهم في الحرِّية الدينية. ثم رفع بعضهم لاحقًا دعاوى قضائية تطالب القضاة بإبطال القوانين التي تُعارِض الزواج التعدُّدي، بوصفها غير دستورية. وتمكَّنت واحدة من هذه الحالات من الوصول فعلًا إلى المحكمة العليا. نفى المدافعون عن الزواج التعدُّدي أنَّ الزواج التعدُّدي ضارٌّ بالأطفال، وتحدَّوا أنصار حظر الزواج التعدُّدي أن يُثبِتوا أنَّ وجود أُسَر الزواج التعدُّدي في المجتمع الأمريكي قد أضرَّ بزيجاتهم الأحادية. وأصرُّوا على أنهم يريدون فقط الحقَّ في أن يتزوَّجوا على طريقتهم، وأن يُترَكوا وحدهم.

لكنَّ الجمهوريون ثَبَتُوا، ورفضوا أن يُرهِبهم كمُّ الشتائم التي كانوا يتعرَّضون لها. كانوا يعرفون أنَّ الزواج التعدُّدي والرِّقَّ أمران خاطئان أخلاقيًّا ويسبِّبان تآكُل المجتمع. وكانوا مستعدِّين للتصرُّف وَفْقًا لقناعاتهم الأخلاقية.

أما عند الجمهوريين، فقد كانت فكرة أن يتحوَّل البشر إلى وضع مجرَّد «أشياء» تُشترَى وتُباع وتُستغَلُّ لمصلحة الآخرين، هي بمنزلة انتهاك عميق للكرامة الجوهرية للمخلوقات التي صُنِعت في صورة الله ومثاله. وبالمثل أيضًا، فكرة إعادة تعريف الزواج لاستيعاب رغبة الرجل في شركاء جنسيين متعدِّدين، كانت -كما رأوها- تتناقض بشدَّة مع معنى الزواج بوصفه رجلًا وامرأة في رابطة دائمة وحصرية.

في النضالات الأخلاقية الكبرى في القرن التاسع عشر، سعى الجمهوريون إلى الاستفادة من كلِّ طريقة مشروعة أخلاقية ومتاحة لمصلحتهم. وحيثما كان ذلك مناسبًا، كانوا يقبلون بتسويات استراتيجية تقودهم إلى طريق النصر، إلَّا إنهم لم يكونوا يتنازلون عن مبادئهم.

عندما أعلنت المحكمة العليا في الولايات المتَّحدة في حكم قضية دريد سكوت إيجادَها لما يرقى إلى أن يكون حقًّا دستوريًّا في امتلاك العبيد، رفض لينكولن وغيره من الجمهوريين البارزين التعامل مع القضية بصفتها سابقة مُلزِمة. لم يرضخوا لذلك الاغتصاب القضائي، وعندما سعت يوتاه إلى أن تصير ولايةً، جعل الكونغرس الذي يسيطر عليه الجمهوريون حصولَها على الولاية مشروطًا بإدراج حظر الزواج التعدُّدي في دستور الولاية.

سيتذكَّر الجمهوريون جيِّدًا تراثهم الأخلاقي. لقد عادت بقايا البربرية المزدوجة في ثوب عصري مميَّز. إذ يقوم الإجهاض والبحوث المدمِّرة للأجنَّة على الافتراض بأنَّ بعض البشر - أولئك الذين هم في المراحل الجنينية من النموّ- يمكن أن يتحوَّلوا بشكل مشروع إلى أشياء يمكن إنشاؤها وتدميرها لأجل مصالح الآخرين. وفي الوقت نفسه، تقوِّض أيديولوجية التحرُّر الجنسي الفهمَ التقليدي للزواج بوصفه الاتِّحاد الدائم والحصري لرجل واحد وامرأة واحدة.

يقول الشعار المألوف للسياسيين «المؤيِّدين لحقِّ الاختيار»: إنَّ الإجهاض يجب أن يكون «آمنًا وقانونيًّا ونادرًا». لكنهم مع ذلك يسعَون الآن إلى تشريع صناعة ضخمة تُنشئ البشر للغرض المحدَّد الذي هو تدميرهم خلال المرحلة الجنينية من النموِّ، وتمويلها، للاستفادة منها في مجال البحوث الطبِّية الحيوية. ما حدث مع الرِّقِّ سابقًا يحدث الآن مع قتل الأجنَّة: الأشخاص الذين كانوا يدافعون عنها بوصفها «شرًّا ضروريًّا» ينبغي مقاومته أو التقليل منه بوسائل أخرى غير الحظر القانوني، صاروا الآن يروِّجونها على أنها صالح اجتماعي -مسألة لا ينبغي للقانون والحكومة أن تتسامح معه فحسْب، بل أن تتبنَّاه وتروِّجه كذلك.

في الوقت نفسه، تقوِّض الحركةُ التحرُّرية الجنسية الفهمَ التقليدي لمعنى النشاط الجنسي البشري وأهمِّيته. إلغاء المفهوم القانوني للزواج بوصفه اتِّحاد جسد واحد من رجل وامرأة، هو جزء من جهد أكبر لـ«تحرير» الناس ممَّا يَعُدُّه اليسار الثقافي السياسي أفكارًا قمعية عفا عليها الزمن، حول مركزية الإنجاب والشرط الأخلاقي للإخلاص في العلاقات الجنسية بين البشر. حتى إنَّ بعض المدافعين «المحافظين» البارزين عن «زواج المثليين» أعلنوا قبولهم الأخلاقي للاختلاط الجنسي، وقد وصل أحدهم إلى حدِّ التصريح بـ«القيمة الروحية» لـ«الممارسة الجنسية المجهولة». وبشكل متزايد، يرغب منتقدو الأخلاق التقليدية في استحضار سلطة الحضارات الوثنية القديمة بشكل صريح، التي ازدهرت فيها في بعض الأحيان ممارَسات مثل (الإجهاض، ووأد الأطفال، والسلوك المثلي) التي تُدينها الأخلاق اليهودية المسيحية.

يردِّد منتقدو الموقف الجمهوري في الدفاع عن الزواج وقدسية الحياة البشرية -حتى بعضُ أعضاء الحزب- الحُجَجَ التي ردَّدها المدافعون عن بقايا البربرية في القرن التاسع عشر. ويتَّهمون الجمهوريين المؤيِّدين لحقِّ الحياة ولصالح الأسرة بأنهم «متعصِّبون متديِّنون» لا يحترمون حرِّية الناس، ويسعَون إلى «فرض قِيَمهم» على الآخرين. يقولون: «إذا كنت ضدَّ الإجهاض، فإذًا لا

تختَرْ أن تفعله». إنهم يصرُّون -بشكل مخادع في كثير من الأحيان- على أنَّ الاعتراف القانوني بـ«زيجات» الشركاء المثليين لا يضرُّ الزيجات التقليدية أو يُضعفها.

لم تكن هذه الحُجَج في الدفاع المؤيِّد لقتل الأجنَّة البشرية وإعادة تعريف الزواج بأحسنَ من سابقتها في الدفاع عن الرِّقِّ والزواج التعدُّدي. إنَّ العدالة تقتضي أن يتمتَّع جميع البشر بحماية القانون، بغضِّ النظر عن العرق أو اللون أو العمر أو الحجم أو مرحلة النموّ. ويتطلَّب الصالح العامُّ أن تعكس القوانين فهمًا سليمًا للزواج بوصفه توحيد رجل واحد وامرأة واحدة في رابطة قائمة على الشراكة الجسدية التي تتحقَّق من خلال تكاملهما الإنجابي، وتروِّج هذا المفهوم.

تقترح أقلِّية مؤثِّرة في الحزب الجمهوري التخلِّي عن التزامات الحزب المرتبطة بحرمة الحياة البشرية وكرامة الزواج والأسرة، أو تخفيفها على الأقلّ. يقولون إنَّ القضايا الاجتماعية «تثير الانقسام»، ويفترضون أنَّ الطريق السهل إلى النجاح الجمهوري في الانتخابات أن يكونوا حزب الضرائب المنخفضة والأخلاق المنخفضة.

دع الجمهوريين يدركون تراثهم. كانت القناعة الأخلاقية -والشجاعة للتصرُّف وَفْقًا للقناعة الأخلاقية- هي ما أنجبت الحزب الجمهوري وجعلته عظيمًا. وهو قديم الآن إلَّا إنه ينبغي ألَّا يكون أقلَّ عظمةً ممَّا كان عليه. إنَّه من خلال استدعائهم للشجاعة الأخلاقية التي مكَّنت حزبهم سابقًا من الوقوف بفخر ضدَّ الآثار المزدوجة للبربرية في القرن التاسع عشر، يمكن للجمهوريين أن يجلبوا الشرف لأنفسهم في النضالات الأخلاقية العظيمة في يومنا.

الجزء الرابع

الشرفاء .. وغيرهم

(٢٣)
هاري بلاكمون
رمز ليبرالي غير متوقع

بصفتها نظريةً للأخلاق السياسية وفلسفةً سياسية عملية، فإنَّ الليبرالية تكاد تموت. فعلى الرغم من عقود من الهيمنة في النظرية السياسية الأكاديمية، فإنَّ اللاهوتيين البارزين في الإيمان الليبرالي، حتى أبرزهم الراحل جون راولز، من جامعة هارفارد؛ قد أخفقوا في إنتاج دفاع فكري معقول لعقائده. يرفض أغلب الديموقراطيين وجميعُ الجمهوريين قبولَ مصطلح «ليبرالي» شعارًا لوجهات نظرهم؛ هؤلاء الذين لا يرغبون في تصنيفهم «محافظين» أو لا يمكن تصنيفهم كذلك، يعلنون أنفسهم «تقدُّميين»، أو أكثر شيوعًا: «معتدلين».

مع هذا، لا يزال هناك مؤمنون حقيقيون بالدين القديم لليبرالية. فحكاية هاري بلاكمون عندهم، كما روتها صحفية نيويورك تايمز للمحكمة العليا ليندا غرينهاوس، هي حكاية عجيبة من الفداء.

هاري كما ترى كان رجلًا مملًّا. بل إنه قد كان أسوأ من رجل مملّ. لقد كان نذلًا. لقد كان جمهوريًّا.

كان من الغرب الأوسط، ودرس في جامعة هارفارد بعدما حصل منحة من نادي هارفارد في مينِّيسوتا، وعمل في وظائف صيفية في تركيب النوافذ وتوصيل الحليب. لقد كان قلقًا حول حياته المالية.

ثم ذهب إلى كلِّية هارفارد للحقوق، وكان في المرتبة الـ١٢٠ بين زملائه في فصل دراسي يحوي ٤٥١ طالبًا. ثم عاد إلى مينِّيسوتا ليعمل كاتبًا لقاضٍ، ثم مارس القانون في شركة في مينيابوليس سانت باول. ارتدى البذلات السوداء وربطات العنق الرقيقة. عمل في قسم الضرائب بالشركة. وكانت سيارته الأولى فورد كوبيه بمقعد خلفي، اشتراها بـ٧٠٢.١٤ دولار، وسمَّاها «مينْيون». تزوج فتاة الْتقى بها في ملعب التنس، ورُزِقا ثلاثة أولاد.

هل سبق أن ذكرت أنّ هاري كان جمهوريًا؟

أحد عملاء هاري كانت عيادة مايو. كانت مليئة بالأطبَّاء الأغنياء. أدَّى لهم هاري العمل الضريبي، وقدَّم لهم المشورة بشأن التخطيط العقاري، وأحبُّوه جدًّا إلى الدرجة التي قرَّرت فيها العيادة أن تعرض عليه منصب مستشار مقيم، وقد قبل.

كان اسم أفضل صديق لهاري وارين إي. بيرغر -نذل آخر، جمهوري آخر. عندما صار بيرغر قاضي محكمة استئناف اتِّحادية، عمل من خلال أصدقائه الجمهوريين على المساعدة في هندسة تعيين مماثل لرفيقه هاري. جلس هاري على مقعد القاضي وتابع السوابق.

عُيِّن بيرغر كبير القضاة في الولايات المتَّحدة من قِبَل الشرير نيكسون. وقريبًا سيُرشَّح هاري من قِبَل الرجل (الفتى المخادع) نفسه للانضمام إلى صديق الصِّبا في المحكمة العليا. كان هاري مملًّا جدًّا إلى حدٍّ أنه صُدِّق على ترشيحه في مجلس الشيوخ بتصويت بلغ ٩٤-٠ صوتًا. كان العام ١٩٧٠.

لكنَّ الخير فيما اختاره الله.

في عام ١٩٧٢، نظرت المحكمة العليا في قضية رو ضدَّ واد، وهي قضية تتحدَّى سلطة الولايات لحظر الإجهاض. عزا كبير القضاة القضية إلى صديقه هاري، الذي كان يعرف الكثير عن المسائل الطبِّية لأنه قد مثَّل من قبل عيادة مايو. والإجهاض مسألة طبِّية، نوعًا ما، أليس كذلك؟

تواصل هاري مع قَيِّمي المكتبات في عيادة مايو، الذين ساعدوه على جمع المعلومات فيما يتعلَّق بتاريخ الإجهاض. وقبل الانتهاء من رأيه حول الأمر للمحكمة، زار مكتبة عيادة مايو ليُجرِي بعض البحوث. سأل زوجته وابنته عن وجهتَي نظرهما حول الإجهاض، ودرس آخر استطلاع أجرته مؤسَّسة غالوب حول هذا السؤال.

قدَّم هاري رأيًا طويلًا، مليئًا بالإشارات إلى التاريخ والسوابق. واكتشف هو وستَّة من زملائه حقًّا أساسيًّا في الإجهاض في بند الإجراءات القانونية الواجبة في التعديل الرابع عشر. هذا الحقُّ في «إنهاء الحمل» -كما وصفه بدقَّة- يشير إلى ممارسة القتل المتعمَّد، لقد كان جزءًا من «حقٍّ خصوصيةٍ» معمَّم، وجدت المحكمة أنه قبل سنوات قليلة (قبل أن ينضمَّ هاري) كان مختبئًا في الظلال قد شكَّله الفَيْض.

كان المنطق.. كيف يقول المرء هذا بأدب؟ ضعيفًا. اقترف هاري خطأً جسيمًا في معرفته بالتاريخ القانوني للإجهاض، وكان رأيه الذي غاب عنه أيُّ شيء يشابه حُجَّة دستورية، أمرًا مثيرًا للشفقة. حتى إنَّ بعض الليبراليين المتديِّنين في عالم المعرفة القانونية -مثل البروفيسور أرشيبالد كوكس وجون هارت إلي- أعلنوا أنَّ قضية رو ضدَّ واد غير قابلة للدفاع. ولكن لا يُهِمّ. كان أصدق المؤمنين الحقيقيين من الليبراليين على ثقة بأنَّ أستاذ القانون سيتمكَّن بشكل أو بآخر من سدِّ أوجه قصور الحُجَّة في قضية رو.

المهم -والمدهش- في الوقت ذاته هو أنَّ ذلك الجمهوري المُسِنَّ المملَّ الذي عيَّنه ريتشارد نيكسون قد أعطى أكبر جائزة على الإطلاق للمؤمنين الليبراليين: الحقَّ غيرَ المقيَّد تقريبًا والمكفول دستوريًّا للإجهاض! وتصاعدت التهليلات والتأمينات من المحفل.

بطبيعة الحال، ذُمَّ هاري من المسيحيين المحافظين وغيرهم من التقليديين العنيدين، إلَّا إنَّ هذا لم يجعله إلَّا متأكِّدًا أكثر من اعتقاده بشرعية ما فعله، ويفتح عقله بشكل أكثر عمومًا لشرعية المذهب الليبرالي. فمن الآن فصاعدًا، لن يبقى المسنَّ المملَّ والجمهوري النذل هاري، بل سيصير الفقيهَ صاحب المكانة العالية، بل أسدَ الفقه الليبرالي، هناك مع ويليام أو دوغلاس وويليام جي برينين وثورغود مارشال. لقد تحوَّل هاري! لقد بات القاضي بلاكمون.

في الإخبار بهذه الحكاية، تبذل غرينهاوس قصارى جهدها -حتى النهاية تقريبًا- في ألَّا تتكلَّم بحماسة. وعلى الرغم من أنه لن يشكَّ قارئ في موضع تعاطفها، فإنَّ الكتاب لا يصل إلى مستوى سِيَر القدِّيسين. فهو في معظم أجزائه تقرير حقائقي صريح، موثَّق بشكل جيِّد، عن كيف تحوَّل هاري بلاكمون من محامي ضرائب جمهوري نذل في مينِّيسوتا إلى ما وصفته به غرينهاوس؛ «رمزًا غير متوقَّع» لفعله الذي بعث السرور في قلبها وفي الصحافة الرئيسية، ما سمَّته «حقوق الإجهاض». بطبيعة الحال، جوهر الكتاب يتعلَّق بقضية رو، كَوْنَ أنَّ ذلك الحكم (الذي أُصدِر عام ١٩٧٣) هو الذي حوَّل حياة المُسِنِّ المملِّ هاري إلى القاضي بلاكمون. لكن ليس هذا فحسْب، فغرينهاوس تُضَمِّن أيضًا مناقشاتٍ لبلاكمون حول طقوس ليبرالية أخرى في مجالات أخرى مثل عقوبة الإعدام (اكتشف بلاكمون في النهاية أنَّ الدستور يحظر ذلك. من كان يعرف؟).

ووسط كتل التفاهات التي التي تثبت أنَّ بلاكمون -قبل تحويله- قد كان مملًّا نذلًا وجمهوريًّا، استطاعت غرينهاوس أن تقدِّم حقائق أخرى مثيرة للإعجاب حوله. على سبيل المثال، بعد أن أُصدِر حكم رو، تسلَّم بلاكمون رسالة من كاهن كاثوليكي من أصدقائه. لقد كان الأب فيرن تروسنسكي، من كلِّية سانت تيريزا في وينونا بمينِّيسوتا. أخبره الكاهن أنه على الرغم من أنه «يقدِّر» حقَّ صداقته مع بلاكمون، فإنه «عانى» بسماعه بحكم رو، وشعر أنه من «الواجب الكنسي والمدني أن يتكلَّم دفاعًا عن الجنين». وقد أعرب بلاكمون في ردِّه عليه عن «اشمئزازه» من الإجهاض (نعم، كما قرأت: اشمئزاز)، وطلب من الأب تروسينسكي أن يتفهَّم أنَّ القرار المتَّخَذ لم يتناول شرعية الإجهاض أو خطأه، وأعلم الكاهنَ أنَّ «مهمة المحكمة» إنما كانت «أن تتكلَّم فقط في الجانب الضيِّق لدستوريته».

ادِّعاء بلاكمون بأنه وزملاءه يمتنعون عن الأحكام الأخلاقية، وأنهم يحكمون فقط «بالقضية الضيِّقة للدستورية» ليس إلَّا أمرًا مضحكًا. وقد لاحظ كوكس وإيلي بصراحة وغيرهم من النقَّاد الليبراليين الشرفاء في قضية رو من أنه ليس هناك شيء في النَّصِّ، لا منطقي ولا هيكلي ولا فهم أصلي للدستور، يعطي حقًّا لقتل حياة طفل في الرحم. لتأسيس وجود مثل هذا الحقّ، يتعيَّن على القُضاة أن يستوردوا لمنطقهم «القانوني» مجموعة معقَّدة من الأحكام الأخلاقية التي لا يمكن إنكارها حول معنى الحرِّية وقيمة الحياة البشرية على سبيل المثال.

وبعد ذلك، هناك مسألة اكتشاف بلاكمون أنَّ الإجهاض «بغيض». ما البغيض فيه؟ إذ إننا عادةً لا نَعُدُّ الإجراءات الطبِّية بغيضة، فليس هناك شيء بغيض في استئصال الزائدة الدودية واللوزتين. وفي حالة الإجهاض، هل المشكلة البسيطة في اختراق جسم الإنسان وشفط أجزاء الجسم، ثم إعادتها للتأكُّد من أنه لا أجزاء من الطفل (عفوًا! أقصد الجنين) قد بقيت داخل الأمِّ (عفوًا! أقصد المرأة) لتُسبِّب لها أيَّ عدوى؟ أنا أفترض أنَّ ذلك أمر بغيض حقًّا بشكل لا يكون فيه استئصال الزائدة الدودية أو اللوزتين أمرًا بغيضًا. لكن مرَّةً أخرى، قد أكون أنا وبلاكمون مجرَّد شديدي الحساسية.

وكما أشار غرينهاوس، بدا أنَّ بلاكمون في قضية رو يتأرجح بين فهم حقِّ الإجهاض على أنه حقٌّ للمرأة في ممارسة نوع من الحرِّية الشخصية، ورؤيته حقًّا لطبيبها في اتِّخاذ قرار بشأن صحَّتها.

كانت عبارته الرسمية شبه العقَدية في الرأي هو أنه حقُّ المرأة بالتشاور مع طبيبها. أمَّا النسويون الذين كانوا مع حقِّ الإجهاض وأسَّدوا القاضيَ بلاكمون، فلم تعجبهم جزئية الطبيب. فالإجهاض عندهم مسألة تتعلَّق بالحرِّية (أو «الاستقلال الذاتي»)، وليس مسألة طبِّية. وفي نهاية المطاف، استطاعوا أن يحوِّلوا بلاكمون إلى جانبهم في طريقة رؤية الأمور، فكان هذا أيضًا جزءًا من خلاصه. وفي قبوله لاستحسانهم وتصفيقاتهم، توقَّف عن التحدُّث عن جزئية الأطباء، وصار هادئًا جدًّا حيال موضوع بغضه لما يُفعَل في حقِّ إنسان يتطوَّر في الرحم، عندما تمارس النساء حقَّهنَّ المقدَّس الذي منحه لهنّ.

(٢٤)
أندرو سوليفان
تناقض يمشي على الأرض

تناقض يمشي على الأرض،
جزء منه حقيقة وجزء آخر خيال،
آخذًا كلَّ اتجاه خاطئ في طريقه وحيدًا إلى بيته.
- كريس كريستوفيرسون

لا يسأم أندرو سوليفان من تذكير القرَّاء بأنه كاثوليكي، لكنه من النوع الكاثوليكي الغريب الذي يعلن -ولست أمزح، الكلمة كلمته- «روحيةَ» اللقاءاتِ الجنسية بين الغرباء، الذين لا يكلِّفون أنفسهم حتى عناء الكشف عن أسمائهم لبعضهم البعض (ما يسمِّيه سوليفان «الجنس المجهول»). وهو أيضًا يروِّج نفسه على أنه محافظ، ولكنه في هذه أيضًا تناقضٌ آخر يمشي على الأرض. كتابه (الروح المحافظة - The Conservative Soul) يخلط بعض الحقائق الهامَّة حول ما يعنيه أن تكون محافظًا مع بعض الخيالات المَشِينَة والحمقاء. على مستوًى ما، يبدو أنه يريد حقًّا أن يكون عضوًا مؤمنًا لكنيسته، ومحافظًا حقيقيًّا، إلَّا إنه يتبع كلَّ اتِّجاه خاطئ تقريبًا في طريق عودته وحيدًا إلى بيته.

أندرو سوليفان كاتب عاطفي. يؤكِّد بقوَّةٍ آراءه الشديدة -التي هي في معظمها ليبرالية- حول مجموعة من القضايا الأخلاقية والسياسية الساخنة والمتنازَع عليها. أمَّا تعبيرات الشكِّ فهي نادرة في كتاباته، والويل لكلِّ من يجرؤ على التعبير عن وجهة نظره المعارضة، فسيقذف به إلى فئة «الأصوليين» -الأشخاص المضطربين والخطرين غير القادرين نفسيًّا على التعامل مع الغموض وعدم اليقين، والعازمين على فرض معتقداتهم على الآخرين بشكل ديكتاتوري. كثير من كتاب (الروح المحافظة) قد خُصِّص لشيطنة البروتستانت الإنجيليين والكاثوليك

التقليديين، الذين -كما يُصِرُّ سوليفان- قد نجحوا في اغتصاب المحافظية الأصيلة، وسرقوا هذا التقليد العظيم من روحه.

إفصاح: أنا أحد أهدافه الرئيسية، على الرغم من أنه وبعرض مسلٍّ من عدم كفاءته قد خلط بين حُجَجي على أسس الأخلاق الجنسية وحُجَج الفيلسوف إدوارد فيسر. وعلى الرغم من أنني أحترم عمل البروفيسور فيسر، فإننا نختلف مع بعضنا البعض حول النقاط نفسها التي خلط فيها سوليفان آراءنا، ثم انتقد ما تخيَّل أنها آرائي. ما انتقده في الحقيقة هو وجهات نظر فيسر -أو بشكل أكثر دقَّةً، أشكالًا مشوَّهةً لوجهات نظره. وقد دافع البروفيسور فيسر عن نفسه ببراعة بجواب مفصَّل على مدوَّنة العقل الصحيح رايت ريسون.

في سياق رسمي وأكاديمي، يتناقض كتاب سوليفان مع «شكلين متنافسين من المحافظية». المحافظية السيئة هي النوع الذي اكتسب سيطرة على الحزب الجمهوري ثم قاده إلى الجحيم: يسمِّي هذا النوع من المحافظية «الأصولية» («الأصولي المسيحي الأكثر قوَّةً في العالم هو جورج دبليو بوش»). المحافظية الجيِّدة -التي إنقاذها «يعني رفضَ التفوُّق الأصولي الحالي في كلِّ جانب تقريبًا»- هي التي يصفها سوليفان بـ«محافظية الشكّ». يكتب سوليفان:

بصفتها سياسةً، فإنَّ جوهرَها قبولُ عدم المعرفة للحقيقة المطلقة، الاعتراف بالتمييز بين ما هو حقيقي إلى الأبد وما هو حقيقي هنا والآن، واعتناق للتباين بين المعرفة النظرية والعملية. هي حالة ضدَّ الأيديولوجية، ضدَّ البرمجية، طريقة في النظر إلى العالم الذي قد يكون أكثر تعبير مثالي يمكن إطلاقه عليه هو عدم الناشطية.

يحاول سوليفان جهده أن يعرض بأنَّ لمحافظية الشكِّ أصلًا فكريًّا مميَّزًا، وأنَّ من بين مهندسيها والمدافعين عنها مفكِّرين عمالقة مثل ميشال دي مونتين، وفي الآونة الأخيرة، مايكل أوكشوت.

يودُّ سوليفان أيضًا أن يعرض أنَّ للمحافظية الجيِّدة -على الرغم من أنها ضدَّ الأيديولوجية و«ضدَّ البرمجية»- بعضَ الآثار الموضوعية الملموسة على المداولات الأخلاقية والسياسية المعاصرة. لن يصعب عليك تخمين ما تتضمَّنه هذه الآثار بشكل مركزي: مفهوم ليبرالي شامل للأخلاق الجنسية (وخاصَّةً فيما يتعلَّق بالسلوك المثلي والعلاقات المترابطة حول هذا السلوك)، والاعتراف العامّ بالشراكات الجنسية المثلية على أنها «زواجات».

الآن كيف عرفتَ ذلك؟ عرفت ذلك لأنك إذا كنت تعرف أيَّ شيء عن أندرو سوليفان فستعرف أنه واثق من أنَّ تعاليم كنيسته والتقاليد الغربية الواسعة للفكر حول الجنس والزواج، خاطئةٌ بشكل عميق ومدمِّر. وعلى الرغم من أنه في وقت سابق من حياته المهنية كان قد جادل بشكل مشهور لصالح أنَّ «الزواج» المثلي ترياق للاختلاط الذكوري المثلي (حُجَّة ثبَّتت أوراق اعتماده مدافعًا «محافظًا» عن حقوق المثليين)، فإنه قد تخلى منذ مدَّة طويلة عن نقده للرخصة الجنسية. ومن ثم أصبح ينادي، بوقت جيِّد قبل نشر كتابه الروح المحافظة، بـ«القيمة الروحية» لـ«الجنس المجهول».

إلَّا إنَّ سوليفان ما زال لسبب ما، يرغب في التمسُّك بتسمية «محافظ» كما يرغب في أن يبقى -على الأقلِّ بشكل رسمي- كاثوليكيًّا. لذا فهو يعيد تعريف المحافظية ليجعلها تستوعب (التسامح) مع ما يعدُّه معظم المحافظين، وكما عدُّوه من قبل دائمًا؛ سوء سلوك جنسي خطير. لكنَّ مجرَّد (التسامح) ليس كافيًا، فلا أقلَّ من التصديق الرسمي يكفي. لذا صار الاعتراف القانوني بالزواجات المثلية أمرًا أساسيًّا (على الرغم من أنه لم يعد ترياقًا للفجور - promiscuity).

يفترض سوليفان أنَّ الأشخاصَ الذين لا يزالون يعتقدون أنَّ السلوك الجنسي الفاجر، وليس إدانته، أمرٌ غير أخلاقي ومدمِّر اجتماعيًّا -الذين يؤمنون بأننا يمكن أن نرى عواقب هذا السلوك في مجتمعنا في العلاقات المحطَّمة والحيوات المدمَّرة- هم في الحقيقة محافظون (أو على الأقلِّ ليسوا محافظين جيِّدين) على الإطلاق. يعتقد أنهم أصوليون، أشخاص ينتمون إلى فئة تشمل أسامة بن لادن ورواية (المحقِّق الكبير) لدوستويفسكي.

ربما يكون أصغر هجوم من سوليفان على أولئك الذين لا يتوافقون مع معتقداته (خاصَّةً حول الجنس) محجوزًا للرجال الذين يعانون رغبات جنسية مثلية، ولكنهم بسبب قناعاتهم الأخلاقية الواعية، يرفضون أن يمارسوها. وواضح أنَّ سوليفان لا يمكنه الالتزام بفكر هؤلاء الرجال، ناهيك بأن يعدَّهم، هم لا هو، قد استوعبوا الحقيقة حول الأخلاقية الجنسية وكرامة الإنسان. وفي مناقشته وضْعَ هؤلاء الرجال، فهو يرتدي فورًا بذلة الطبيب النفسي الهاوي:

لكنَّ رجلًا مثليًّا يقرِّر أن يسلِّم كلَّ كينونته الجنسية ليحافظ على أرثوذوكسيته دينية صلبة، غالبًا ما يكون أصوليًّا مثاليًّا. فعفَّته هي تضحية مرهقة بشكل خاصٍّ من أجل الحقيقة، وهذه

التضحية تقوِّي الْتزامه الأرثوذوكسي. وكلما طال أمد هذه التضحية كان أكثر إصرارًا على ضرورتها. ولهذا ترى الظاهرة الموثَّقة توثيقًا جيِّدًا من الرجال المثليين الذين يكبتون رغباتهم المثلية، الذين يكونون موجودين في طليعة الحملات الدينية ليكبتوا السلوك المثلي عند الآخرين.

لا يبدو أنَّ سوليفان يفهم أنَّ شخصًا ما، مهما كانت خبراته الجنسية مع رغباته، قد يفكِّر بحذر في قضايا الأخلاق الجنسية، وينظر في الحُجَج التي قدَّمها علماء من مختلف الجوانب (حتى أولئك الذين يعتمدون في حكمهم على ما يعدُّونه حكمة تقاليدهم الدينية)، وقد يتوصَّل إلى استنتاجات تختلف مع استنتاجات سوليفان، ويبذل قصارى جهده لمقاومة الإغراء الجنسي وتوجيه نفسه نحو عيش حياة تتماشى مع ما يؤمن بأنَّ كرامة الإنسان تستلزمه.

قد يعتقد المرء أنَّ مؤيِّد «محافظية الشكِّ» سيكون أكثر تلطُّفًا نحو خصومه الفكريين والسياسيين. سيتوقع منه المرء أن ينظر بعناية في إمكانية أن يكون الناس الذين وصلوا إلى استنتاجات تختلف مع استنتاجاته، ربما وصلوا إلى الحقيقة أو اقتربوا منها. سيتوقَّع المرء منه دون شكٍّ أن يعدَّهم -في غياب أيِّ دليل يخالف ذلك- أناسًا معقولين، من ذوي النيَّة الحسنة، الذين ينبغي أن تحظى وجهات نظرهم بالاحترام والنظر المتأنِّي. إلَّا إنه عندما يتعلَّق الأمر بالقضايا الجنسية وقضايا الأخلاق الجنسية، فإنَّ «محافظية شكِّ» سوليفان، تصرخ -ميرابيل ديكتو- ليس شيئًا أقلَّ من ليبرالية (قد يقول أحدهم حتى ليبيرتينيسم) اليقين المطلق. المعارضون ليسوا أشخاصًا عاقلين حدث وأن خالفوا. هم أفراد مشوَّهون نفسيًّا -أصوليون!- قد رفضوا بشكل أحمق الاعتراف بالحقائق (حتى الحقائق حول أنفسهم ودوافعهم) وسعَوا إلى الاستبداد بالآخرين.

وعندما يتعلَّق الأمر بعقائد الثورة الجنسية، فإنَّ سوليفان مؤمن حقيقي بكلِّ ما تحمله الكلمة من معنى. لكنَّ عقائديته تمتدُّ إلى أبعد من الحرِّية الجنسية، على الرغم من أنها مركزية في مهمَّته شبه الإنجيلية. يعبِّر في حماسة وبحسٍّ غير نقدي إلى حدٍّ كبير عن معتقدات لا يمكن زعزعتها، جميعها في مجالات متعدِّدة -من أخلاقيات علم الأحياء إلى الحرب في العراق- بينما يهاجم غيره من الذين يحملون وجهات نظر مختلفة، ويصفهم بأنهم «أصوليون». ومروِّجًا لنفسه على أنه مؤيِّد لحقِّ الخِيار «في اعتدال»، يجلب لنفسه السخريةَ بمناداته بدعم الإجهاض القانوني ومناهضة معارضيه «الأصوليين»، الذين ليسوا غير القدِّيس توماس الأكويني: «اعتقد الأكويني أنَّ الحياة قبل الميلاد

تمرُّ بثلاث مراحل؛ المرحلة الخُضَرية، والمرحلة الحيوانية، وأخيرًا اللحظة العقلانية عندما يمكن استبيان الأساس الإدراكي والعقلي، وتكون الأنسنة (نفخ الروح) قد أُدرِكَت تمامًا».

حسنًا، نعم، بينما رفض أكويناس الإجهاض، كان يؤمن بأنَّ الحياة قبل الميلاد تمرُّ بثلاث مراحل، إلا أن هذا كان بسبب أنَّ الفيلسوف الكبير الذي عاش في العصور الوسطى كان يعتمد على ما نعرف الآن أنه فهم خاطئ بشكل عميق للحقائق الأساسية للتطوُّر الجنيني والتطوُّر البشري المبكِّر داخل الرحم. فمنذ اكتشاف البويضة في القرن التاسع عشر، تقدَّمت معرفتنا للحقائق الجنينية بشكل كبير، إلى أبعدَ من أن يمكن أن يُلِمَّ به أيُّ كاتب في القرن الثالث عشر مثل أكويناس. إذ استُعِيض عن مثل تلك التكهُّنات في القرون الوسطى حول «المرحلة الخضرية» و«الحيوانية» و«العقلانية»، بمعرفة حقيقية بالتطوُّر البشري، بوصفه عمليةً ذاتية التوجيه وتدريجية عديمة الفجوات، يتطوَّر من خلالها الإنسان البشري المتكوِّن حديثًا من جنين إلى مراحل الجنين والرضيع والطفل والمراهق، وعبرها إلى الرشد باستقلاله ووَحدته وحتميته وهُويته سليمةً كاملة تمامًا.

موقف سوليفان بوصفه ممارسًا لـ«محافظية الشكِّ» هو -مهما يكن- أمر مضحك. كما إنَّ جوناه جولدبرج في مراجعة مدمِّرة لكتابه (الروح المحافظة) كان قد قال: «لا يؤمن سوليفان بشيء، ولو فعل، فهو التفوُّق الأخلاقي لموقفه». إذًا هو في وصفه لخصومه بـ«الأصوليين» ليس إلَّا قِدْرًا يُلقي بالنعوت في الغلَّايات، في أفضل الأحوال.

وإنَّ هناك حقيقة هامَّة في فكرة «محافظية الشكّ»، عبَّر عنها الفقيه المحافظ الكبير ليرند هاند قبل عدَّة سنوات بقوله: «روح الحرِّية هي الروح التي ليست متأكِّدة جدًّا بشكل مغرور من أنها على حقّ. روح الحرِّية هي الروح التي تسعى إلى فهم عقول الرجال والنساء الآخرين». لكنَّ عرض سوليفان لنفسه على أنه بطل لهذه الروح هو الخيال في أشُدِّه. مشكلته ليست أنه يشكِّك كثيرًا جدًّا، بل في أنه يشكِّك قليلًا جدًّا، ليست في أنه مفرط في النقد الذاتي، بل في أنه مُقِلٌّ فيه. فهو لا يستطيع أن يتعامل مع تحدٍّ فكري في قضية ما مهتمٌّ بها دون أن يصنِّف محاورَه بأنه مشوَّه ومستبدٌّ محتمَل. ناهيك بقدرته على جعل نفسه ينظر في احتمالية أن يكون خصمه على حقٍّ بالفعل، فهو ممتلئ باليقين العقَدي في ذلك.

(٢٥)
بيرنارد ناثاشون
حياة غيَّرتها الحقيقة

القليل من الأشخاص فقط، إذا كانوا موجودين أصلًا، قد فعلوا أكثر ممَّا فعله بيرنارد ناثانسون لتقويض الحقِّ في حياة الأطفال قبل الميلاد، بتحويله إلى عملية الإجهاض من جريمة لا توصف إلى حرِّية محمية دستوريًّا. مع ذلك، يومًا ما، عندما يُقوِّم قانوننا ليكرِّم حقَّ الحياة لكلِّ فرد من أفراد الأسرة البشرية ويحميه، حتى الأطفال في الرحم؛ سيلاحظ المؤرخون أنَّ قلَّةً من الناس قد فعلوا أكثر ممَّا فعله بيرنارد ناثاشون لتحقيق ذلك الاتجاه المعاكس.

الدكتور ناثاشون، ابن الطبيب المتميِّز والأستاذ المتخصِّص في أمراض النساء والتوليد، كانت أول مشاركة له في الإجهاض بصفته طالب طبٍّ في جامعة ماكجيل في مونتريال، التي كان قد درس فيها والده أيضًا. بعد أن تسبَّب في حمل صديقته، رتَّب لعملية إجهاضها غير القانونية، ودفع ثمنها. غير أنه بعد سنوات طويلة سيرى أنَّ هذا الحدثَ «رحلتُه الاستهلالية في العالم الشيطاني للإجهاض».

وسيصير ناثانسون في غضون ذلك صليبيًّا حدَّ الهوس المرضي تقريبًا في دفاعه عن الإجهاض، ومنظِّمَ حملاتٍ لتشريعه. وسيصير نفسُه مُجهِضًا.

فحسْب تقديراته الخاصَّة، قال إنه قد أشرف على أكثر من ستين ألف عملية إجهاض بصفته مديرًا لمركز الصحَّة الإنجابية والجنسية في نيويورك، وأنه علَّم شخصيًّا طلَّاب طبٍّ وممارسين إجراء أكثر من ١٥ ألف عملية أخرى، وأجرى بنفسه خمسة آلاف عملية. في إحدى هذه العمليات، قتل حياة ابنه أو ابنته، طفلٍ حملت به عشيقته بعد أن بدأ ممارسته الطبِّية. مع الندم العميق في سيرته الذاتية المؤثِّرة، (يد الله) (١٩٩٦)، عبَّر ناثانسون عن قسوة قلبه في أداء تلك

العملية: «أقسم لكم أنه لم يكن عندي أيُّ مشاعر عندما كنت أُجري تلك العملية، غير مشاعر الإنجاز، وفخر الخبرة».

في منتصف الستينيات، مع هيجان الثورة الجنسية بعد الدراسات «العلمية» المخادعة ولكن المؤثِّرة حول الجنس والجنسانية في أمريكا، وحملة هيو هيفنر الشرسة لإضفاء الشرعية على الإباحية، ومعها التوزيع واسع النطاق لحبوب منع الحمل أنوفولانت؛ صار ناثانسون قائدًا في الحركة التي تستهدف قلب القوانين التي تحظر الإجهاض. وشارك في تأسيس الرابطة الوطنية لإلغاء قوانين الإجهاض (نارال) التي صارت لاحقًا الرابطةَ الوطنية لحقوق الإجهاض (نارال) والآن: (نارال، حقُّ الاختيار، أمريكا). كانت أهداف المجموعة إزالة الوصمة الثقافية حول الإجهاض، والقضاء على جميع القيود القانونية ذات المغزى عليها، وجعلها متاحةً على أوسع نطاق ممكن في جميع أنحاء البلاد، بل في جميع أنحاء العالم.

ولتحقيق هذه الأهداف، كما كشف ناثانسون لاحقًا، فقد اتَّبع هو وزملاؤه من المقاتلين من أجل الإجهاض استراتيجياتٍ مشبوهةً، وفي بعض الحالات غيرَ شريفة صراحة.

أولًا: روَّجوا فكرة أنَّ الإجهاض قضية طبِّية وليست أخلاقية. هذا يتطلَّب إقناع الناس بباطل واضح، ذلك أنَّ الحمل الطبيعي حالة طبيعية وصحِّية إذا ما أرادت الأمُّ طفلها، ومرض إذا لم ترده. وأعادوا صياغة هدف الطبِّ الذي هو الحفاظ على الصحَّة واستعادتها، بإعطاء مستهلكي ما يسمى «الرعاية الصحِّية» ما صادف أن أرادوه، وأزالوا قَسَم أبقراط على الحظر الصريح للإجهاض. وفي النهاية، نجح ناثانسون ومعاونوه في بيع هذه البروباغاندا لمجموعة صغيرة لكن قوية للغاية من الرجال: ففي قضية رو ضدَّ واد عام ١٩٧٣، أبطل سبعةٌ من قُضاة المحكمة العليا يقودهم هاري بلاكمان، المستشار السابق لعيادة مايو؛ جميعَ قوانين الدولة تقريبًا التي توفِّر حماية فعَّالة للأطفال قبل الميلاد، على أساس أنَّ الإجهاض «خِيار خاصٌّ» تقرِّره النساء مع أطبائهنّ.

ثانيًا: كذب ناثانسون وأصدقاؤه -باستمرار وبصورة مذهلة- عن عدد النساء اللاتي مِتْنَ كلَّ عام بسبب عمليات الإجهاض غير القانوني. كان عرْضهم للمصوِّتين والمشرِّعين والقضاة هو أنَّ النساء سيقمن بالسعي في إجراء عمليات إجهاض بالعدد نفسه، سواء كان الأمر قانونيًا

أم لم يكن. وأوضحوا أنَّ التأثير الوحيد من حظره سيكون -كما ادَّعَوا- حصر النساء الحوامل بعدد من الممارسين غير المؤهَّلين، وفي كثير من الأحيان غير المكترثين، «جزَّاري الزُّقاق الخلفي». لذا، أصرَّ ناثانسون وزملاؤه على أنَّ إصدار قوانين ضدَّ الإجهاض أمر أسوأ من العقم: فهي لا تنقذ حياة الأجنَّة، وإنما فقط تكلِّف النساء حياتهنّ.

الآن، صحيح أنَّ هناك نساءً قد مِتْنَ من عمليات الإجهاض غير القانوني، على الرغم من أنَّ عوامل أخرى غير إضفاء الطابع القانون، خاصَّةً تطوُّر المضادَّات الحيوية مثل البنسلين، هي المسؤولةُ بشكل رئيسي عن خفض معدَّل وفَيَات الأمَّهات وعددهنّ. ولا شكَّ في أنَّ عدد الأطفال قبل الميلاد الذين أُزهقت حياتهم قد ارتفع بشكل كبير بعد أن حقَّق ناثانسون ومعاونوه أهدافهم - وقد حقَّقوها جزئيًّا من خلال ادِّعائهم أنَّ عدد حالات الإجهاض غير القانوني كانت أعلى بعشرة أضعاف ممَّا كانت عليه حقًّا.

ثالثًا: استغلَّ الدعاة الأوائل للإجهاض عمدًا الكراهيةَ المناهضة للكاثوليكية بين النخب الليبرالية (وفي تلك الأيام) الكثير من البروتستانت العوامّ، لتصوير معارضة الإجهاض على أنها «عقيدة دينية» يسعى التسلسل الهرمي الكاثوليكي إلى فرضها على الآخرين انتهاكًا لحرِّيتهم، وإليى فصل الدين عن الدولة. لاحظ ناثانسون وأصدقاؤه أنَّ حركتهم في حاجة إلى عدوٍّ - مؤسَّسة مشتبه بها على نطاق واسع، تمثِّل الوجه العامَّ لمعارضتهم- أقلِّيةٍ، لكن أقلِّية كبيرة وفعَّالة بما فيه الكفاية ليخافها منتقدوها.

وعلى الرغم من الحقيقة التاريخية التي لا يمكن إنكارها القائلة بأنَّ حظر الإجهاض متجذِّر في القانون العامِّ الإنجليزي، وقد عُزِّز ووُسِّع من خلال قوانين سُنَّتْ في جميع أنحاء الولايات المتَّحدة بأغلبية ساحقة من أكثريات بروتستانتية في القرن التاسع عشر؛ قرَّر ناثانسون وقادة آخرون في حركة الإجهاض أنَّ الكنيسة الكاثوليكية كانت مؤسَّسة مثالية لأداء دور الظالم خانق الحرِّية. فهيكل كهنوتها الذكوري وسلطتها سيسهِّل عليهم تصوير معارضة الكنيسة للإجهاض بسبب كراهيتها للنساء، وأنَّ اهتمامها بحماية الأطفال قبل الميلاد ليس إلَّا ستارًا. إذ إنَّ دافع الكنيسة الحقيقي -كما أصرُّوا- هو تقييد حرِّية النساء لأجل إبقائهنَّ في مواضع الخنوع.

رابعًا: سعت حركة الإجهاض إلى مناشدة المحافظين والليبراليين على حدٍّ سواء ترويجَ قتل الأجنَّة على أنه وسيلة لمكافحة الفقر. لماذا الكثير من الناس فقراء؟ لأنَّ عندهم أطفالًا أكثر ممَّا يمكنهم تحمُّل تكاليف رعايتهم. لماذا ننفق الكثير من المال على رفاه الإنسان؟ لأنَّ النساء الفقيرات، وبشكل رئيسي اللاتي من الأقلِّيات، يُثقِلْن كاهل دافعي الضرائب بعدد كبير من الأطفال. والحلّ؟ الإجهاض. في البداية، اعتقد ناثانسون نفسُه أنَّ الإجهاض القانوني وتمويله العامَّ من شأنه أن يَحُدَّ من الإنجاب خارج إطار الزواج، ومن الفقر، على الرغم من أنه (كما اعترف لاحقًا) استمرَّ في ترويج هذه الكذبة حتى أجبره الكمُّ الهائل من الأدلَّة على الكفر بها.

وفي غضون عام واحد بعد قضية رو ضدَّ واد، بدأت عند ناثانسون شكوك أخلاقية حول القضية التي كرَّس لها كلَّ حياته. وفي مقال قُرِئ على نطاق واسع نشرتْه مجلَّة نيو إنجلاند الطبِّية المرموقة "New England Journal of Medicine"؛ كشف عن شكوكه المتنامية حول عقيدة «حقِّ الخِيار» بأنَّ عملية الإجهاض هي مجرَّد إزالة «كتل غير متمايزة من الخلايا» لا قتل إنسان في حالة من التطوُّر. ومشيرًا إلى عمليات الإجهاض التي أشرف عليها أو أجراها، قال معترفًا: «بيقين متزايد، لقد ترأَّستُ في الحقيقة أكثرَ من ٦٠ ألف حالة موت».

مع ذلك، لم يكن بعد مستعدًّا للتخلي عن دعمه للإجهاض القانوني. فقد استمرَّ في إصراره أنَّ الأمر كان مهمًّا لمنع العواقب السيئة لعمليات الإجهاض غير القانونية. لكنه كان في حالة انتقال من رؤيته للإجهاض في حدِّ ذاته حلًّا مشروعًا للمشكلة الشخصية للمرأة، إلى رؤيته شرًّا ينبغي تثبيطه حتى لو كان لا بدَّ من التسامح فيه لأسباب عملية. وعلى مدى السنوات القليلة اللاحقة، وبينما كان مستمرًّا في أدائه لعمليات الإجهاض بحسْب ما عَدَّه أسبابًا «صحِّية» مشروعة، اقترب ناثانسون أكثر من موقف حقِّ الحياة من خلال ظهور تكنولوجيات جديدة، خاصَّةً تنظير الجنين والموجات فوق الصوتية، التي جعلت أمر إنكار أنَّ الإجهاض قتل متعمَّد لإنسان مستقلٍّ -طفل في الرحم- أمرٌ صعب بشكل متزايد، وأخيرًا: مستحيل.

في عام ١٩٨٠ كان الكمُّ الهائل للأدلَّة لصالح حقِّ الحياة قد أثقل كاهل ناثانسون، ودفعه إلى ترك ممارسة الإجهاض. وصار يرى أنَّ مثلَ هذا الإجراء جريمةُ قتل وأمر غير مسوَّغ، ورفض ممارسته. ثم سرعان ما كرَّس نفسه لخوض المعركة ضدَّ الإجهاض، وكشف للعالم عن الأكاذيب التي روَّجها هو وزملاؤه في حركة الإجهاض لكسر معارضة الرأي العامّ.

في عام ١٩٨٥، وظَّف ناثانسون تقنيةَ تصوير الجنين الجديدة لإنتاج فيلم وثائقي، (الصرخة الصامتة)، التي أعادت الحياة في حركة حقِّ الحياة، ووضعت الجانب المؤيِّد لحقِّ الخِيار في وضعية المدافع، بإظهارها بالتفاصيل المصوَّرة مقتلَ جنين يبلغ من العمر ١٢ أسبوعًا في عملية إجهاض بالشفط. استخدم ناثانسون لقطاتٍ لوصف حقائق تطوُّر الجنين وإثبات إنسانية الطفل في الرحم وكرامته. في إحدى تلك اللقطات، رأى المشاهدون أنَّ الطفل قد ابتعد عن الأداة الجراحية وفتح فمه: «هذه الصرخة الصامتة لطفل هُدِّد بالاندثار للتوّ»، وقد قال ناثانسون هذا في تبيينه.

حصل فيلم (الصرخة الصامتة) على دعايته من شخص لا يقلُّ أن يكونَ هو الرئيس رونالد ريغان، الذي عرض الفيلم في البيت الأبيض ووضعه في خطاباته. فمثلَ ناثانسون، كان ريغان، الذي وقَّع على واحد من أوائل مشاريع قوانين تشريع الإجهاض عندما كان حاكمًا لولاية كاليفورنيا؛ كان متحوِّلًا متحمِّسًا لقضية حقِّ الحياة. وخلال مدَّة رئاسته، كتب ونشر كتابًا قويًّا يؤيِّد حقَّ الحياة، عنونه بـ(الإجهاض وضمير الأمة) -وهو كتاب أثنى عليه ناثانسون لإظهاره الحقيقةَ حول حياة الطفل في الرحم وظلم الإجهاض.

وواصل ناثانسون، وقد كان غير مؤمن منذ مدَّة طويلة، اعتناقَه للإلحاد لعدَّة سنوات بعد انشقاقه من جانب مؤيِّدي حقِّ الخِيار إلى جانب مؤيِّدي حقِّ الحياة. أصرّ أنَّ حُجَجه ضدَّ الإجهاض لم تكن دينية، فقد كانت مبنية على حقائق علمية ومبادئ مقبولة عمومًا لحقوق الإنسان وكرامته. بهذه الطريقة، كانت وجهات نظره تتماشى إلى حدٍّ كبير مع وجهات نظر المتحوِّل العظيم أيضًا إلى جانب حقِّ الحياة، نات هينتوف، وهو محرِّري مدني متميِّز، كتب لسنوات عدَّة للصحيفة الليبرالية والعلمانية، (صوت القرية - The Village Voice). ولكن على خلاف هينتوف، الذي بقي غير مقتنع بادِّعاءات الدين، مال ناثانسون إلى الإيمان بالله تدريجيًّا، وفي نهاية المطاف إلى الكاثوليكية للشهادة الأخلاقية للمؤمنين الذين باتوا رفاقه الجدد في نضالهم من أجل الطفل الذي لم يولد بعد.

وكما ذكر ناثانسون في كثير من الأحيان، فهو لم يصبح كاثوليكيًّا ثم اعتنق وجهة نظر حقِّ الحياة لأنها تعليم الكنيسة. كان الأمر عكس ذلك، فبعد أن صار مقتنعًا بحقيقة الموقف المؤيِّد لحقِّ الحياة، مال قلبه إلى الكاثوليكية للشاهد الكنيسي -في وجه التحيُّز الذي ساعد ناثانسون

نفسُه في إثارته- للقيمة المتأصِّلة والمتساوية للإنسان ولكرامته في جميع المراحل والظروف.

عُمِّد ناثانسون في الكنيسة الكاثوليكية في عام ١٩٩٦، وتلقَّاه جون كاردينال أوكونور في حفل في كاتدرائية القدِّيس باتريك. واختار أن تكون أمُّه بالعماد جوان أندروز بيل، امرأة بُجِّلَت بين المؤيِّدين لحقِّ الحياة، لما أظهرته من استعداد لتحمُّل معاناةٍ لأكثرَ من عام في السجن، لحصارها مرافق تُستخدَم في الإجهاض. ومتأمِّلةً في قصَّة تحوُّل ابنها بالمعمودية، قالت إنَّ ناثانسون كان مثل «القدِّيس بولس، الذي كان محاربًا كبيرًا للكنيسة، إلَّا إنه عندما رأى نور المسيح صار ربما أعظم حَوَارِي للإنجيل. ولقد صار الدكتور ناثانسون مثل ذلك بعد تحوُّله، فقد طاف العالم متحدِّثًا عن الأطفال وشرور الإجهاض».

إنَّ في حياة برنارد ناثانسون عدَّةَ دروس لأولئك الذين يعترفون بقيمة حياة جميع البشر وكرامتها، ويسعَون إلى كسب القلوب وتغيير القوانين. درسان على وجه الخصوص يبرزان لي:

أولًا: القوَّة المضيئة للحقيقة. فكما سبق أن كتبت في مكان آخر، وكما تؤكِّد شهادة ناثانسون؛ فإنَّ صرْح الإجهاض قد بُنِي على أساس الأكاذيب. روَّج ناثانسون هذه الأكاذيب، بل إنه ساعد في اختراعها. لكنَّ آخرين شهدوا للحقيقة. وعندما عَرضتُ عليه شهادتهم الجريئة غير المُكرَهة، والمضحية بالذات لأجل خير الآخرين؛ تغلَّبَت الحقيقة على الظلام في قلب ناثانسون وأدانته في محكمة ضميره.

صرت أنا وبيرني أصدقاءَ في أوائل التسعينيات، بعد وقت وجيز من تعرُّفه على كتاباتي المؤيِّدة لحقِّ الحياة. في أحد الأيام، وخلال فقرة السؤال والجواب بعد خطاب ألقاه في جامعة برينستون، سألته: «عندما كنت تروِّج الإجهاض، كنت على استعداد للكذب فيما رأيته قضية خيِّرة / سببًا وجيهًا.. الآن، وبعد أن تحوَّلتَ إلى مسألة الحياة، هل أنت على استعداد للكذب لإنقاذ حياة الأطفال؟ كيف يمكن لهؤلاء الذين استمعوا لخطاباتك وقرؤوا كتبك ومقالاتك أن يعرفوا أنك لا تكذب الآن؟». أعترف بأنَّ صياغتي للسؤال قد كانت وقحة، ولكنه كان أيضًا -كما أعتقد- سؤالًا مهمًّا. ذهله سؤالي قليلًا، وبعد لحظة أجاب في هدوء: «لا، لن أكذب، حتى لو كان في سبيل إنقاذ حياة الأطفال». ثم عندما كان بعدها معي ومع الطلَّاب على طاولة العشاء، شرح ما قاله أكثر: «قلتَ إنني تحوَّلت إلى مسألة الحياة، وهو أمر صحيح، لكن عليك أن تتذكَّر أيضًا أنني

تحوَّلت إليها فقط لأنني تحوَّلت إلى مسألة الحقيقة. لهذا السبب، فإنني لن أكذب، حتى في سبيل مسألة خيِّرة».

الدرس الثاني هو هذا: نحن في حركة حقِّ الحياة، ليس لنا أيُّ أعداء ندمِّرهم. أسلحتنا هي الأسلحة العفيفة للروح: الحقيقة والحبّ. ومهمَّتنا هي كسب أعدائنا لقضية الحياة أكثر من هزيمتهم. ولتكون متأكِّدًا، علينا أن نعارض ثقافة الموت وسياسته، بعزم وبتصميم على الفوز. لكن ليس هناك أحد -لا أحد- مهما كان قلبه قاسيًا لا يمكن كسبه. دعونا لا نفقد الثقة في قوَّة أسلحتنا لتحويل دُعاة الإجهاض، وحتى الأكثر إصرارًا منهم. إنَّ أنصار الإجهاض الأكثر تفانيًا حلفاء مستقبليون محتملون في قضية الحياة. إنها شهادة الحبِّ والصلاة والتضحية بالذات لجوان بيل أندروز والنشطاء الكثيرين الآخرين المتفانين في تأييدهم لحقِّ الحياة، هي التي تُلين القلوب وتغيِّر حيوات الناس؛ مثل الطبيب برنارد ناثانسون.

أرجو أن ترقد روحه في سلام في حضرة ربِّ إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وعلَّه يتشارك الخلاص مِن الذي قال إنه أتى لينادي المذنبين إلى التوبة، لا الصالحين.

(٢٦)
لقد ألقى بها جميعًا بعيدًا في عظَمة ريتشارد جون نيوهاوس

في أوائل السبعينيات من القرن الماضي كان القَسُّ اللوثري ريتشارد جون نيوهاوس مستعدًّا ليصير المفكِّرَ الليبرالي العامَّ الكبير -راينهولد نيبور مِن جيله. كان لديه كلُّ شيء يحتاج إليه ليكون ذلك، إذ لم يكن مقبولًا فقط، بل محتفًى به من المؤسَّسة الليبرالية. أولًا، بلا شكّ، كانت هناك مواهبه الطبيعية بصفته مفكرًا وكاتبًا ومتحدِّثًا. ثم مجموعة إنجازاته اليسارية الليبرالية التي لا يُعلَى عليها. لقد كان من الناشطين البارزين الجريئين في مجال الحقوق المدنية، شخصًا سار حرفيًّا يدًا بيد مع صديقه مارتن لوثر كينج، وأسَّس واحدة من أهم المنظَّمات المناهضة لحرب فيتنام. تنقَّل بكلِّ سهولة في دوائر النخب، وكان الجميع يراه ناشطًا مفكِّرًا «سليم التفكير» (أي يساري التفكير) يعمل داخل عالم الديانة البروتستانتية الرئيسية.

بعدها، شيء ما حدث: الإجهاض. تحوَّل الإجهاض إلى أمر لم يسبق أن كان عليه من قبل - أي قضية مثيرة للجدل في الثقافة والسياسة الأمريكية. عارض نيوهاوس الإجهاض للأسباب نفسها التي قاتل بها من أجل الحقوق المدنية وضدَّ حرب فيتنام. كان مصدر تفكيره هذا هو إيمانه بأنَّ البشر، بصفتهم مخلوقات خُلِقَت في صورة الله ومثاله، قد وُهِبوا كرامةً عميقة ومتأصِّلة ومتساوية، ويجب أن يحترم الجميع هذه الكرامة، وأن يحميها القانون. لم يكن ذلك لنيوهاوس واجبًا توراتيًّا فقط، بل أيضًا حجر أساس النظام الدستوري الأمريكي. احترام الكرامة البشرية يعني -من بين أشياء كثيرة أخرى- عدم إخضاعهم لنظام من الظلم العنصري، أو إضاعة حيواتهم في حروب لا جدوى منها، أو ذبحهم في أرحام أمَّهاتهم.

وإنه لَمن المهمّ أن نعلم أنَّ دعم «حقوق الإجهاض» من عدمه في تلك الأيام لم يكن يمثِّل اختبارًا يعني أنك «ليبرالي». فقد كان في تلك الحركة المبكِّرة للإجهاض الكثير من المحافظين؛ مثل الكاتب

جيمس جي. كيلباتريك، الذي لم يرَ الإجهاض فقط حلًّا للصعوبات الخاصَّة مثل «فتاة في محنة»، بل أيضًا وسيلةً لمعالجة المشكلة العامَّة للنساء الفقيرات (غير المتزوِّجات في كثير من الأحيان) اللاتي يلدن أطفالًا من شأنهم أن يرفعوا تكاليف الرعاية الاجتماعية عند دافعي الضرائب.

في الوقت نفسه كان هناك عدد من الليبراليين البارزين الذين يدافعون صراحةً عن حقِّ الحياة. في أوائل السبعينيات، أجاب السيناتور إدوارد إم. كينيدي -على سبيل المثال- عن أسئلة الناخبين حول موقفه من الإجهاض، بقوله إنه شكل من أشكال «العنف» الذي يتناقض مع رؤية أمريكا السخية بما فيه الكفاية لترعى جميع الأطفال وتحميهم، المولودين وغير المولودين. كذلك، بعض أكثر الخطابات البليغة والحماسية المؤيِّدة لحقِّ الحياة في ذلك الوقت كان من الكاهن جيسي جاكسون. ففي إدانته للإجهاض، أوضح جاكسون أنه قد وُلِد لأمٍّ غير متزوِّجة، كان على الأرجح سيغريها إجهاضه إذا ما كان الإجهاض قانونيًّا ومتاحًا بسهولة في ذلك الوقت.

الحُجَّة الليبرالية ضدَّ الإجهاض كانت صريحة وقوية: «نحن الليبراليين نؤمن بالكرامة المتأصِّلة والمتساوية لكلِّ فرد من أفراد الأمَّة البشرية. ونؤمن بأنَّ دور الحكومة هو حماية جميع أفراد المجتمع ضدَّ الوحشية والظلم، خاصَّةً أضعفهم وأكثرهم تأثُّرًا. نحن لا نؤمن بحلِّ المشكلات الشخصية أو الاجتماعية من خلال العنف. إننا نسعى إلى ذلك بشكل أكثر عدلًا ونبلًا وإنسانيةً. إنَّ المشكلات الشخصية والاجتماعية التي يخلقها حمل غير مرغوب لا ينبغي أن تُحَلَّ بإتاحة «الخِيار» للنساء بتدمير أطفالهنَّ في الرحم، بل إننا بصفتنا مجتمعًا ينبغي علينا أن نتعامل بحبٍّ ورحمة مع الأمِّ والطفل على حدٍّ سواء».

لذلك السبب، لم يرَ القَسُّ نيوهاوس وآخرون كثيرون مثله أيَّ تناقض بين الْتزامهم للِّيبرالية وتفانيهم في الدفاع عن حقِّ الحياة. فعلى العكس من ذلك، كانوا يفهمون أنَّ قناعاتهم المتعلِّقة بحقِّ الحياة هي جزء لا يتجزَّأ من معنى أن تكون ليبراليًّا. لقد كانوا لأجل «الشخص الصغير» - والطفلُ غير المولود كان «الشخص الأصغر بين الجميع».

ثم في الفترة ما بين عامَي ١٩٧٢ و١٩٨٠، بدأت الحركة الليبرالية تتبنَّى بثباتٍ قضيةَ الإجهاض -عند الطلب، وفي أيِّ مرحلة من الحمل، بتمويل من دافعي الضرائب. ومضت الحركة المحافظة إلى الاتِّجاه الآخر تمامًا. ففي عام ١٩٧٣، أصدرت المحكمة العليا أحكامها المتعلِّقة بقضية رو ضدَّ واد، وأختها قضية دو ضدَّ بولتون؛ ما أدَّى إلى الإبطال الفعلي لقوانين

الولايات التي تحظر قتل الأطفال غير المولودين بالإجهاض. وممّا يدعو إلى السخرية أنَّ عددًا من القضاة المسؤولين عن هذه الأحكام قد عُدُّوا (وعَدُّوا أنفسهم) محافظين. ومن الواضح أنهم كانوا محافظين من طراز جيمس جي كيلباتريك. لكنَّ الحركة المحافِظة الأوسع لم تقبل حكم قضتي رو ودو. رفضت الحركة هذه الأحكام لسببين: أولًا، الاغتصاب القضائي غير الدستوري (ضد الدستوري) للسلطات، الذي وضعه الدستور أو تركها في أيدي المشرِّعين، ثانيًا، لأنها تشكِّل ظلمًا شديدًا ضدَّ الضحايا الصغار للإجهاض. وعلى العكس من ذلك، احتفلت الحركة الليبرالية بأحكام قضيتي رو ودو، وعدَّتها انتصاراتٍ لحقوق المرأة والحرِّيات الفردية.

وبحلول عام ١٩٨٠، عندما سعى رونالد ريغان (الذي وقَّع على مشروع قانون لتحرير الإجهاض بصفته حاكمًا لكاليفورنيا في الستينيات) إلى السلطة على أنه محافظ مؤيِّد لحقِّ الحياة بقوَّة، وكذلك إدوارد كينيدي، الذي انتقل من جانب المؤيِّد لحقِّ الخِيار إلى حقِّ الحياة، عندما تحدَّى الضعيف الرئيس جيمي كارتر في الانتخابات التمهيدية الديموقراطية بصفته ليبراليًّا يؤمن بـ«حقِّ الإجهاض»؛ صارت الأمور واضحة بما فيه الكفاية. إذ بدأ المحافظون المؤيِّديون لـ«حقِّ الخِيار» يصيرون نادرين شيئًا فشيئًا، والليبراليون المؤيِّديون لـ«حقِّ الحياة» على وشك الانقراض (في ذلك الوقت، كان جيسي جاكسون ما يزال على قناعاته نفسها المؤيِّدة لحقِّ الحياة، إلَّا إنه خضع بعدها أيضًا للحركة الليبرالية المؤيِّدة للإجهاض، عندما قرَّر التقدُّم إلى الترشيح الديموقراطي للرئاسة عام ١٩٨٤).

إلَّا إنَّ ريتشارد نيوهاوس تمسَّك بقناعاته ورفض الخضوع. فإذا كان الموقف المؤيِّد للحياة يُعَدُّ الموقف «المحافظي» في مسألة الإجهاض، فإنَّ الإخلاص لقضية الطفل غير المولود هو القضية التي جعلت من نيوهاوس المحافظَ الذي كان. والرجل لم يتغيَّر، ولم تتغيَّر مبادئه. فما كان يؤمن به عام ١٩٨٤ وما بعده هو ما كان يؤمن به عام ١٩٧٤ وعام ١٩٦٤ نفسه. من وجهة نظره، العدل والحبُّ والرحمة ينبغي أن تكون جميعها موجَّهة إلى حماية كلِّ فرد من أفراد الأمَّة البشرية، ولو كان حديث السنِّ صغيرًا أو تابعًا. لم يكن ما تَدين به النساء الحوامل للمجتمع هو الرحمة القذرة لسكِّين المُجهِض، بل الحبَّ والأخلاق والدعم الروحي والمساعدة العملية اللاتي يحتجن إليها لرعاية أنفسهنَّ وأطفالهنّ. يشرح هذا بطريقة جميلة الصديق العظيم للأب نيوهاوس، والزميل اللوثري المتحوِّل إلى الكاثوليكية، الأب ليونارد كلاين: «سياسات ريتشارد تغيَّرت تمامًا لأنَّ مبادئه لم تتغيَّر».

في بعض القضايا، تحوَّلت وجهات نظر نيوهاوس السياسية لأنه صار يشكُّ في حكمة البرامج والسياسات التي كان يؤمن بها، وفعاليتها. استسلام الحركة الليبرالية لترخيص الإجهاض وثبات الحركة المحافظة لمقاومته، فتح له أفق إعادة النظر فيما ينبغي أن يكون عليه -والذي كان يعني له إعادة النظر في المكان الذي يحوي الحقيقة- حول مجموعة من المسائل. تنامى عنده الشكُّ في البرامج البيروقراطية الحكومية الكبرى التي سعى الليبراليون من خلالها إلى مكافحة الفقر وغيره من العلل الاجتماعية الأخرى. بدأ يرى أنَّ معظم هذه البرامج ليست غير ناجعة فحسْب، بل عكسية التأثير أيضًا. ولأسباب شتَّى، رأى أنَّ الحلول الحكومية للفقر تميل إلى زيادته وترسيخه بدل تقليصه. هذا يعني أنَّ التوسُّع الحكومي كان يضعف مؤسَّسات الدولة المدنية -وأهمُّها الأسرة والكنيسة- التي نعتمد عليها في بناء مواطنين لائقين وصادقين ومسؤولين ومدنيي التفكير، يحترمون القانون- مواطنين قادرين على العناية بأنفسهم وبأُسَرهم وبالأشخاص المحتاجين.

لا شكَّ أنَّ نيوهاوس قد كافح الحركة الليبرالية على نحو معروف، عندما بدأت تربط نفسها بشكل متزايد بقضية إبعاد الدين والشاهد الأخلاقي المستنير دينيًّا من المجال العامِّ نحو المجال الخاصِّ فقط. كتابه (المجال العامُّ عاريًا - The Naked Public Square) تعرَّض لأكثر من مجرَّد تقديم عبارات جذَّابة، لقد حوَّل المناقشة تحويلًا تامًّا. استطاع نيوهاوس أن يرى بسهولة ما وراء «التفسيرات» المشبوهة (والمضحكة أحيانًا) للبند الديني في التعديل الأول، التي حاول من خلالها محامو الاتِّحاد الأمريكي وقضاته للحرِّيات المدنية (إيه سي إل يو) في حشدهم الأيديولوجي خصخصة الدين وتهميش أهل الإيمان. ما حفَّزه بشدَّة هو تصوُّر الأدوار، التي لا غنى عنها، التي تؤدِّيها المؤسَّسات الدينية وغيرها من الهياكل الوسيطة، في الحفاظ على نظام من الحرِّية المنظَّمة ضدَّ التعدِّيات التي لا مسوِّغ لها من الجهاز الإداري للدولة. كان الخطر الحقيقي -كما رآه نيوهاوس بشكل صحيح- ليس سيطرة المجموعات الدينية على الدولة وإقامتهم لثيوقراطية، بل تقويض الدولة لاستقلالية تلك الهياكل ومكانتها، الهياكل التي توفِّر مصادر موثوقة للسلطة في حياة الناس أبعد من سلطة الدولة -هياكل يمكنها، إذا ما لزم الأمر، أن تتحدَّى الظلم وسلطة الدولة الغاشمة، نبويًّا.

من وجهة نظر نيوهاوس، لم تخطئ الحركة الليبرالية فقط فيما يخصُّ قدسية الحياة البشرية، بل حتى في نطاق القضايا التي استسلمتْ فيها لأيديولوجية اليسار الثقافي في فترة ما بعد

الستينيات. وبينما تحتفل بـ«الحرِّية الشخصية» و«أنماط الحياة المتنوعة» و«التعبير عن الذات» و«إذا شعرتَ بلَذَّتها، فافعلها» كلِّها باسم احترام «الفرد»، فإنَّ الليبرالية سقطت في طُعم مجموعة من المذاهب والسياسات الاجتماعية التي ستزيد فقط من حجم سيطرة الدولة وقوَّتها -بشكل رئيسي من خلال إضعاف المؤسَّسات الوحيدة المتاحة لتوفير أثقال موازنة لسلطة الدولة.

المؤسَّسة الليبرالية في فترة ما بعد الستينيات -من نيويورك تايمز حتى إن بي سي، ومن هارفارد حتى ستانفورد، ومن نقابة المحامين الأمريكيين حتى الأمريكيين من أجل العمل الديموقراطي- بتبنِّيها لمزيج من الدَّوْلانية ونمط الحياة الفردانية التي تحدِّد ما يعنيه أن تكون «ليبراليًّا» (أو «تقدُّميًّا») اليوم، لم تستطع فهم ريتشارد نيوهاوس، أو أن تُخضعه في الحقيقة. فبعيدًا عن احتفائهم به، أبغضوه، وإن كان ذلك مع احترامٍ فيه حسدٌ لمواهبه الفكرية التي كانوا يتمنَّون أنه سيستعملها في يوم من الأيام لخدمة القضايا اللّيبرالية. إلَّا إنَّ هذه المواهب وُظِّفت بلا هوادة -وبتأثير قوي- ضدَّهم وضدَّ جميع أعمالهم وأساليبهم.

لذا لم يَمْضِ الأب ريتشارد جون نيوهاوس في حياته -كما قد بدا أنه سيفعل- يجمع الشهادات الفخرية من الجامعات المرموقة، ويقدِّم الخطابات ذات الترحيب الحارِّ أمام الجمعيات المهنية الكبرى والمؤتمرات الدولية التي تضمُّ البارزين والمهمِّين، ويجلس ضيفًا يُحتفَى به في التجمُّعات الاجتماعية والسياسية في الجانب الغربي العلوي "The Upper West Side"، أو يظهر في شبكة أخبار الأحد ضامنًا روحيًّا للشرعية الأخلاقية للممارَسات والسياسيات ذات التفضيل الليبرالي.

إنَّ الْتزامه العميق بقدسية الحياة البشرية في جميع المراحل والظروف وضعه على مسار مختلف، مسار قاده إلى الخروج من الزَّرِيبة الليبرالية نحو المعارضة الشديدة. ووفاءً لشبابه، بقي حتى النهاية عضوًا مسجَّلًا في الحزب الديموقراطي. إلَّا إنه وقف معارضًا بشدَّة ضدَّ كثير من المذاهب والسياسات التي جاءت لتغيِّر ما تأسَّس عليه الحزب في حياته. في الواقع، لقد كان ناقدهم الأكثر قوَّةً وفعالية -لقد كان بمنزلة السَّوْط على الليبراليين في فترة ما بعد الستينيات. لم يكن -كما اتَّضحت الأمور فيما بعد- خليفة نيبور لهم، بل عدوَّهم.

(٢٧)
فيلسوفة عملية بكلِّ الطرق
جي. إي. إم. أنسكومب

«لكلِّ أمَّة قوانين إجهاض «ليبرالية»، ستصبح، إن لم تكن قد أصبحت، أمَّةً من القتلة».

مَن قال هذا؟ هل هو راندال تيري من المنظَّمة المؤيِّدة للحياة (عملية الإنقاذ)؟ أم هو الكاهن جيري فالويل؟ أم أحد الوُعَّاظ الأصوليين من الأوزارك؟

لا..

الشخص الذي نطق بهذه الكلمات كان أحد أبرز الفلاسفة الأكاديميين في القرن العشرين - وفي الواقع، امرأة قد تكون ادَّعت إلى حدٍّ ما (على الرغم من أنه لم يخطر ببالها قطُّ أن تصير هكذا لتصرِّح بعبارة مثل تلك)- الفيلسوفة العظمى من جنسها في التاريخ الحديث: جي. إي. إم. أنسكومب.

أنسكومب، التي هي زميلةٌ في كلِّية سومرفيل بأوكسفورد والتي خلَفت لاحقًا معلِّمها لودفيغ فيتجنشتاين في رئاسة كرسي الفلسفة في جامعة كامبريدج؛ تحدَّثت بهذه الكلمات في محاضرة ألقتها باللغة الألمانية، ونُشِرَت للمرة الأولى (بالترجمة الإنجليزية) في كتاب (الحياة الإنسانية والعمل والأخلاق - Human Life, Action, and Ethics)، وهي مجموعة فخمة من كتابات أنسكومب حرَّرتها ابنتها ماري غيتش -فيلسوفة حسنة في حدِّ ذاتها- وزوج غيتش، لوك غورمالي.

يجمع المجلَّد بين مقالات تمتدُّ من مقالها ذي التأثير العميق (الفلسفة الأخلاقية الحديثة) إلى محاضرتها التي كانت لم تُنشَر آنذاك بعد، (كرامة الإنسان)، والتي اقتبستُ منها عبارتها «أمَّة من القتلة».

جميع هذه المقالات هي حول ما يسمِّيه الفلاسفة التابعون لأرسطو: «المنطق العملي». فأغلبها حول سبب الأشخاص في فعل أمر ما أو عدم فعل أمر ما، وما ينبغي عليهم فعله وما لا ينبغي. لكن ليس كلُّ مقال يهتمُّ بالأخلاقيات بالمعنى الدقيق للكلمة. عدَّة منها يركِّز على علم النفس الفلسفي وموضوعات ذات صلة، توضِّح أفكارًا رئيسيةً عن كيف ينبغي فهم أفعال الإنسان، وتطوِّرها (لا شكَّ أنَّ الفهم الصحيح لفعل الإنسان أمر بالغ الأهمِّية إذا ما أردنا أن نقوِّمه ببراعة من وجهة النظر الأخلاقية). كان عملها في هذه المنطقة -وقبل كلِّ شيء كتابها الذي نشرته عام ١٩٧٥ والمعنون بـ(القصد - Intention)- هو الذي أسَّس أنسكومب عملاقةً فكرية. وكما ذكرت ماري غيتش في مقدِّمة كتاب (الحياة الإنسانية والعمل والأخلاقيات): «لقد غيَّر كتاب (القصد) وعي الفلسفة الأنجلوسكسونية، جاعلًا الجميع يدرك أنَّ الأفعال تابعة للأوصاف، وأنه ينبغي الحكم عليها على الأقلِّ من خلالهم».

لقد كانت أنسكومب خصمًا قويًّا وحازمًا للإجهاض والقتل الرحيم والقتل المتعمَّد لغير المقاتلين في الحرب (حتى في الحرب المسوَّغة). وعند نظرها في هذه الأسئلة، استفادت من موارد الفلسفة الكاثوليكية (فقد كانت متحوِّلة إلى الكاثوليكية كما كان زوجها، الفيلسوف الموقَّر بيتر غيتش) وتاريخِ الفلسفة بشكل عامّ. ومع ذلك، فإنها لم تتردَّد قطُّ في تصحيح ما رأته أخطاء في المذاهب الفلسفية التقليدية وطرق التفكير، أو تحسين الأفكار التي استمدَّتها منها. على سبيل المثال، على الرغم من أنها لم ترفض فكرة (التأثير المزدوج) كما فعل فلاسفة جيلها، فإنها قد حلَّلت بعنايةٍ ما اتَّضح أنه مذهب فلسفي معقَّد يُظهِر أنَّ عدَّ عمل ما (قتلًا متعمَّدًا) هو شيء، وإذا كان العمل مسوَّغًا حتى إذا كان له ما يؤهِّله لأن يكون السبب غير المتعمَّد للموت هو شيء آخر، وقد أزالت الغبار عن هذا المذهب.

صاغت أنسكومب مصطلح العواقبية - consequentialism (الذي قدَّمته في كتابها (الفلسفة الأخلاقية الحديثة)) لتسمية وجهة النظر التي يحملها اليوم أشخاص على نطاق واسع، حتى من الذين يرفضون التحديد النفعي الكلاسيكي للخير مع اللَّذَّة والشرِّ مع الألم، بأنه ليس هناك عمل لا يمكن في ظروف معيَّنة تسويغه بعواقبه الخيِّرة (أو بالعواقب السيِّئة التي ستتبعه على الأرجح إذا لم يُؤَدَّ ذلك العمل). العواقبية، في رأيها (ورأيي الشخصي) أثبتت أنها قوَّة تدميرية عميقة، ليس فقط فيما يخصُّ الأخلاقيات بصفتها مجالًا للفلسفة الأكاديمية، بل أيضًا في

الحياة الأخلاقية للأفراد والثقافات. إنَّ الاقتناع بأنَّ قدرًا ضئيلًا من الشرِّ مسوَّغٌ فعله من أجل خير أكبر (كيفما شئت أن تعرِّف كلمة «خير» هنا)، أو في سبيل منع شرٍّ أكبر؛ يجعل البشر يفقدون الخير والشرَّ معًا. فما كنا لنرى قوانين الإجهاض «الليبرالية» في المقام الأول لولا التبنِّي الواسع لوجهة النظر العواقبية للصحيح والخاطئ بشكل أساسي.

ومن المثير للاهتمام أنَّ أنسكومب كانت في حالة شكٍّ حول كون الجنين البشري المبكِّر إنسانًا. فلأنَّ الجنين البشري في المراحل المبكِّرة جدًّا يمكن أن ينقسم ويتحوَّل إلى توائم أحادية الزَيْجُوت (متماثلة)، كانت أنسكومب في حيرة من أمرها حول الوضع الدقيق للحياة الجنينية البشرية المبكِّرة. فكتبت في الموضوع مقالين أُعيدَ نشرهما في بعنوان (الحياة البشرية: هل كنت زَيْجُوت؟ - Human Life: Were You a Zygote؟) وكذلك (الأجنَّة والقضايا النهائية - Embryos and Final Causes). وهي على الرغم من ذلك لم تختم بحثها بأنَّ الإجهاض -حتى الإجهاض المبكِّر- أمر يمكن تسويغه. كما تُورد ماري غيتش قولها: «حتى لو ثبت أنَّ محصول الحمل الذي عمره أسبوع -على سبيل المثال- لم يكن إنسانًا، فإنَّ قتل ذلك الشيء الذي هو في المراحل المبكِّرة من الحياة البشرية هو بوضوح الأذى الملحَق به نفسُه عند قتله لاحقًا عندما لا يكون هناك شكٌّ في أنه إنسان، أو أكثر من إنسان واحد».

أنسكومب نفسها تقول إنَّ الجنين المبكِّر هو «كائن حي كامل، ستكون حياته -إذا ما سار كلُّ شيء على ما يرام- حياةَ إنسان أو أكثر من إنسان». وهو صحيح بلا شكّ. وإنَّ هذا «الكائن الحي الكامل» ليس بأقلَّ من كائن حي كامل ومستقرٍّ يمتلك الموادَّ الجينية الكاملة اللازمة لتمكُّن نموِّه وتنظُّمه، بالإضافة إلى قابلية نشطة للنموِّ من خلال تلك الموادِّ الجينية اللازمة. واتِّجاه نموِّه غير محدَّد خارجيًّا، وإنما يسير وَفْقًا للمعلومات الجينية الموجودة فيه. إذًا فالجنين البشري ليس شيئًا مختلفًا في نوعه عن الإنسان، وليس مجرَّد «إنسان ممكن» بأيِّ شكل قد يُعنَى به، بل هو إنسان -عضو حي كامل من نوع الإنسان العاقل هومو سابينس- في المرحلة الجنينية.

«الشكوك النظرية» لأنسكومب، كما وصفتْها، لم تُضعف ما سمَّته «اليقين العملي» للحاجة إلى الاحترام والحماية القانونية للحياة الإنسانية في جميع المراحل والظروف. ولم تؤثِّر فيها بأيِّ درجة تجعلها تتسامح مع «عدم أنسنة» الطفل في الرحم. كنت ذات يوم في أحد المؤتمرات العلمية عندما اعترضَت العالمة اللاهوتية ليزا سول كاهيل على قياس عرضه متحدِّث آخر في

المؤتمر، هو راسيل هيتينغير، بين الرِّقِّ والإجهاض. قالت كاهيل إنَّ الإفريقيين الأمريكيين الذين عانى أسلافهم من أهوال الرِّقِّ سيشعرون بسهولة بالإهانة بمقارنة هيتينغير لهم بالأجنَّة، عندما قاطعتها أنسكومب فورًا، التي كانت أيضًا بين الحضور في المؤتمر، قائلة إنه «لم يكن ينبغي للسيِّدة أن تقول (جنين)، بل (طفل محمول)».

وصارت أنسكومب وابنتها، في وقت متأخِّر من حياتها، نشطةً في منظَّمة بريطانية مماثلة لمنظَّمة (عملية الإنقاذ - Operation Rescue). واعتُقلا لعرقلتهما عمل عيادة إجهاض، في محاولة إيقاف عمليات الإجهاض التي كانت تُجرى هناك. لقد كانت فيلسوفة عملية بكلِّ طريقة ممكنة.

(٢٨)
إنجازات جون فينيس

«هناك حاجات بشرية لا يمكن تأمينها إلَّا من خلال مؤسَّسات القانون الإنساني، ومتطلَّبات معقولية عملية لا يمكن أن تلبِّيها إلَّا هذه المؤسَّسات».

بهذه الكلمات، في الوقت الذي كان ما يزال فيه جون فينيس في الأعوام الأخيرة من ثلاثينياته، بدأ عمله المميَّز؛ (القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية) -هذا الكتاب الذي لن يُنعِش فقط الاهتمام العلمي بالفكرة الجليلة ولكن مساءة الفهم جدًّا، للقانون الطبيعي والحقوق الطبيعية؛ بل أيضًا يتحدّى طرق التفكير السائدة بين فلاسفة القانون والفلاسفة الأخلاقيين والسياسيين في التقليد التحليلي١.

ولا شكَّ أنَّ المؤرِّخين الفكريين في المستقبل سيعرضون هذا الكتاب جنبًا إلى جنب مع أعمال البروفيسور فينيس الفلسفية الأخرى، كجزء من الانتعاش الواسع في مناهج أرسطو، بشكل يزيد أو ينقص، في التعامل مع التفكير السياسي والأخلاقي الذي اكتسب الشهرة في نهاية السبعينيات. وسيكونون على حقٍّ في فعلهم لذلك. ففينيس، مثله مثل إليزابيث آنسكومب، وديفيد ويغينز، وفيليبا فوت، وألاسدير ماكنتاير، وكثير غيرهم؛ قد اعتمد أو تبنَّى الأساليب الأرسطوية للتغلُّب على عيوب المناهج النفعية وغيرها من المناهج العواقبية للأخلاق، وكذلك للتغلُّب على المناهج الكانطية أو «الأخلاق الواجبة» البحتة.

وعلى غرار النفعيين، لكن على عكس الكانطيين، يرى هؤلاء المفكِّرون (الذين يمكن تسميتهم بالأرسطويين الجدد) أنَّ التفكير الأخلاقي يجب أن يكون مرتبطًا ارتباطًا عميقًا باعتبارات رفاه الإنسان أو ازدهاره -مفهوم الحياة الجيِّدة - eudaimonia لأرسطو. لكنَّ مثل هذا التفكير -كما رأوا- لا يمكنه أن يتعامل مع الحاجة البشرية على أنها موضوع خاضع

للتجميع والحساب بطريقة يمكن أن تكون -بشكل أو بآخر- نموذجًا متماسكة وعملية، توجِّه الناس إلى اختيار الخِيار (أو العمل وَفْقًا للقاعدة) الذي سيُنتِج -على سبيل المثال- «السعادة الأعظم للعدد الأعظم» أو «صافي أفضل نسبة فائدة مقابل الضرر بصورة شاملة وعلى المدى الطويل». إذًا، هم مثل الكانطيين، يرفضون الاعتقاد بأنَّ الأخلاقيات مسألة تفكير تقني (أو «تحليل التكاليف والفوائد») هدفها ببساطة وبشكل بحت تحقيقُ أفضل النتائج الممكنة. ولكنهم على عكس الكانطيين أيضًا يرفضون فكرة الأخلاق الواجبة البحتة وتقليصها للتفكير الأخلاقي إلى مجرَّد المجال المنطقي. لكنَّ الأكيد هو أنهم يقبلون فكرة الأخلاق على أنها مسألة الاستقامة في الإرادة، إلَّا إنهم يجادلون بأنَّ الاختيار الخاطئ أخلاقيًّا ليس مجرَّد مسألة عدم اتِّساق في الفكر، بل إنَّ عدم الأخلاقية توجد في الاختيار (ومن ثَمَّ الإرادة) بطرق تتعارض مع خيرية الإنسان.

حدثت لحظة حاسمة -وقد يسمِّيها المرء اللحظة الحاسمة- في سيرة حياة فينيس الفكرية، قبل خمسة عشر عامًا من نشره كتاب (القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية)، عندما قابل عمل جيرمان غريسيز. فقد كان «إعادة عرض غريسيز وتطويره الجوهري» لفهم الأكويني للمبادئ الرئيسية للتفكير العملي، ذلك الفهم المنصوص عليه في (أطروحة على القانون) في الخلاصة اللاهوتية للأكويني، ما مكَّن فينيس من أن ينشر -مع الصرامة المطلوبة بحقٍّ في التقليد التحليلي للفلسفة- منهجًا أرسطويًّا للمشكلات في فلسفة القانون والفلسفة الأخلاقية والسياسية٢.

ووَفْقًا لغريسيز وفينيس، فهم الأكويني بشكل صحيح أنَّ مبادئَ العقل العملي الأساسيةَ الأولى والأهمَّ غير المستمدَّة (في حدِّ ذاتها ولا يمكن إثباتها)، توجِّه الاختيار والعمل في اتِّجاه الحاجات الإنسانية الواضحة -الجوانب المختلفة التي لا يمكن اختزالها في رفاه الإنسان وتحقيق ذاته، التي توفِّر أكثر من مجرَّد أسباب وسيلية للعمل- وبعيدًا عن حرمانها. هذه المبادئ الأولى (والحاجات الإنسانية الأساسية التي تشير إليها في توجيه اختيارنا وتصرفاتنا -الصداقة والمعرفة والتقدير الجمالي الحسَّاس والعروض المهارية لأنواع مختلفة من... وغيرها) ليست قواعد أخلاقية في حدِّ ذاتها (معرفتها معرفة أخلاقية بشكل أوَّلي، وأوَّلي فقط)، بل هي موجِّهة وحاكمة لكلِّ التفكير العملي المتماسك، سواء كان مؤدَّاه إلى عمل مستقيم أخلاقيًّا (مثل زيارة زميل مريض في المستشفى ببساطة، بصفته تصرُّفًا نابعًا من الصداقة)، أو تصرُّف غير أخلاقي (مثل الكذب لحماية سمعة صديق فعل أمرًا مَشِينًا).

القواعد الأخلاقية سواء العامَّة منها مثل القاعدة الذهبية («عامل الآخرين كما تحبُّ أن يعاملوك»)، أو الأكثر تحديدًا منها مثل عدم الكذب، حتى من أجل حماية سمعة صديق؛ هي جميعها مواصفات الالتزام باحترام كرامة جميع الأشخاص (حتى الشخص نفسه)، باحترام رفاه الإنسان في كامل شكله -أي التقدير الكامل للحاجات الأساسية للأشخاص. إذًا ما سمَّاه غريسز وفينيس «المبدأ الأول للأخلاقية»، اللذان سيتعاونان لاحقًا معًا (إلى جانب جوزيف م. بويل جونيور) بشكل واسع في تطوير النظرية الأخلاقية التي أسَّسها غريسز؛ يفرض علينا أن نختار وأن نريد بطرق تتوافق مع الإرادة نحو تحقيق إنساني كامل٣. وكما أنَّ «الحاجات الإنسانية الأساسية» المتنوِّعة هي مواصفات للمبدأ الأول والأكثر عموميةً للعقل العملي الذي صاغه الأكويني بأنَّ «الخيِّر (بونوم) ما ينبغي فعله والسعي إليه، والسيِّئ (مالوم) ما ينبغي تجنُّبه»، فإنَّ القواعد الأخلاقية المتنوِّعة التي نسعى جاهدين إلى العيش بها ونقلها إلى أطفالنا هي مواصفات للمبدأ الأوَّل والأكثر عموميةً للأخلاقية. هذه القواعد الأخلاقية التي تحكم الاختيار البشري ليست مجرَّد عرْض للمشاعر أو العواطف، ولا هي مفروضة على العقل خارجيًّا؛ بل هي ثمرة التفكير في الخير البشري وتوجيهه المتمِّم له، وهي بهذا المعنى -كما يقول فينيس- متطلَّبات للعقلانية (العملية).

عندما وصل فينيس إلى أوكسفورد في أوائل الستينيات من أستراليا بصفته عالم رودس يحمل شهادة البكالوريوس في القانون، كان محظوظًا بفرصة كتابة أطروحته للدكتوراه (حول فكرة السلطة القضائية) تحت إشراف هربرت هارت، حاملِ أستاذية الفقه في جامعة أوكسفورد، والفيلسوف القانوني الأنجلوفوني البارز في عصره. كان هارت في ذلك الوقت قد نشر لتوِّه تحفته الأكاديمية (مفهوم القانون)٤. والكثير ممَّا سيحقِّقه فينيس لاحقًا في الفلسفة القانونية والسياسية كان نابعًا بشكل أساسي من اشتباكه النقدي بفكر هارت. وقد كان اشتباكًا مرحَّبًا به من هارت. ليس هذا فحسْب، بل إنَّ هارت بصفته محرِّرًا لسلسلة قانون كلارندون الراقية في مطبعة جامعة أوكسفورد، أمر فينيس (الذي كان في منتصف الستينيات زميلًا له في كلِّية الحقوق بأوكسفورد) أن يكتب عمله (القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية)، حتى إنه نفسه كان محدِّد العنوان. وعلى الرغم من مقاومة هارت لمعظم انتقادات فينيس لأعماله، فقد كان يحمل تقديرًا كبيرًا لقوَّة فكر زميله الشابِّ وقوَّة حُجَجه.

وعلى الرغم من تعاطُف هارت، فقد كان يميل إلى الحركة في اتِّجاه تجريبي معتدل، وإلى حدٍّ ما نفعي، إذ كان لديه شعور بأنَّ أعماله (وخاصَّةً مفهوم القانون) قد استبق الإحياء الأرسطي. وعلى الرغم من الْتزامه الراسخ بما عَدَّه «الوضعية القانونية» -التي فهمها على أنها الْتزام صارم بـ«الفصل المفاهيمي للقانون والأخلاق»-- فإنَّ هارت كان ناقدًا شديدًا لوجهة نظر جيريمي بينثام الخارجية والاختزالية للقانون (أو مفهوم القانون). افترض بينثام أنَّ الظاهرة الاجتماعية (أو مجموعة الظواهر) التي نعرفها باسم «القانون»، أفضلُ شكل يمكن فهمها به هو أنها «أوامر ترفدها تهديدات» -أي أوامر تصدرها سيادة تُطاع على نحو معتاد، لكنها لا تطيع أحدًا. وعلى نحو هذا الفهم، فإنَّ القوانين تعمل موجِّهاتٍ للسلوك البشري. فهي لا تخلق الْتزامًا، بالمعنى العادي المعياري للكلمة على الأقلّ، بل تُلزِم -من خلال التهديد بالعقاب لعدم الامتثال- بالطريقة التي يُلزِم بها قُطَّاع الطرق المسلَّحون الضحيةَ بتسليم محفظته.

الآن، لم يكن اعتراض هارت على تقرير بنثام أخلاقيًّا، بل جادل بأنه أخفق وصفيًّا -بأنه «لم يتناسب مع الحقائق»٥. بشكل خاصّ، لم تؤخَذ الطرق التي يعمل بها القانون على نحو مميَّز في حياة المواطنين والمسؤولين، في الحسبان؛ إذ تُقدِّم على نحو متكرِّر أنواعًا معيَّنة من الأسباب الواضحة للعمل، وهو ما وصفه لاحقًا بأنه «أسباب قطعية مستقلَّة عن المحتوى»٦. و«ليتناسب مع الحقائق» فإنه ينبغي على التقرير القانوني أن يُراعي النقطة العملية للقوانين والمؤسَّسات القانونية، وأن يميِّز بين مختلِف أنواع القوانين ووظائفها المختلفة. إلَّا إنَّ هذا أيضًا يستلزم من المنظِّر القانوني أو عالم الاجتماع الوصفي٧ للقانون والأنظمة القانونية، أن يتبنَّى ما سمَّاه هارت «وجهة النظر الداخلية» -أي وجهة النظر العملية للمواطنين والمسؤولين الذين يوفِّر لهم القانون أسبابًا للتصرُّف، من خلال تمكينهم بشكل فردي و/ أو جماعي من السعي نحو أغراض معيَّنة وتحقيق أهداف معيَّنة (على سبيل المثال، الانتقال على الطريق السريع، والزواج، وإنشاء عقد تجاري ملزِم، وتأسيس صندوق استئماني خيري)، وذلك من بين أمور أخرى٨.

بعد تحديد وجهة النظر الداخلية واعتمادها، بدأ «مفهوم» (وفلسفة) هارت للقانون يبتعد عن التطوُّعية (القانون بصفته إرادةً) التي تقع في قلب الوضعية القانونية لبنثاميت، وتقترب من الاعتراف بالقانون على أساس عقلاني -أي بصفته مقدِّمًا للأسباب التي توجِّه الاختيار. القانون (والقوانين) -وَفْقًا لهارت- لا يمكن أن تُختزَل في كونها موجِّهات للسلوك البشري، ولا

يمكن وصفها بشكل دقيق بأنها مجرَّد فرض الإرادة (لسيادة ما). إذ هي بشكل رئيسي (على الرغم من أنَّ ذلك ليس دائمًا) منطقية ومعقولة. فعلى الأقل، هي قادرة على أن تكون كذلك، وستكون كذلك، في الحالات المركزية أو «البؤرية» التي يعمل فيها القانون بطرق تجعلها واضحة على أنها مُنتَج للمداولة البشرية والحكم في المقام الأول. ومع ذلك، فإنَّ هارت نفسَه لم يُلْزِم نفسه بأيِّ استنتاج من هذا القبيل. لقد كان يرغب في المحافظة على جوهر الوضعية القانونية، حتى مع هجر خارجية بيثام (والتطوُّعية الصارمة) والاختزالية. لقد كان بالضبط لعدم الالتزام هذا، لهذا الرفض لتعيين القانون المعقول بشكل كامل (أي عادل)، كالقضية المركزية للقانون، ووجهة النظر التي يحملها المسؤول القانوني والمواطن المحفَّز أخلاقيًّا، كالقضية المركزية لوجهة النظر الداخلية؛ انتقد فينيس الفلسفة المقنعة بقوَّة لأستاذه.

فعند فينيس، القضية المركزية لنظام قانوني هي قضية تعمل فيها المبادئ والقواعد القانونية أسبابًا عملية للمواطنين والقضاة وغيرهم من المسؤولين على حدٍّ سواء، لتقدير الناس للفضائل والقِيَم التي يحملونها -أي غايتها. التعريف العملي الشهير للقانون عند الأكويني، بصفته مرسومًا للعقل موجَّهًا نحو الصالح العامِّ من الأشخاص والمؤسَّسات المسؤولة عن رعاية المجتمع هنا؛ له أهمِّيته في النظرية القانونية الوصفية. يلاحظ فينيس ما يلي:

إذا أخذنا في الحسبان الأسبابَ التي تجعل الناس يؤسِّسون أنظمةً للقانون الوضعي (مع السلطة لتجاوز عرف غابر)، ويحافظون عليها (ضدَّ تجاذُب العواطف القوية والمصالح الفردية الذاتية)، ويصلحونها ويستعيدونها عندما تتدهور أو تنهار؛ نجد أنَّ الأسباب الأخلاقية وحدها التي يتصرَّف وَفقًا لها الكثير من هؤلاء الناس في أحيان كثيرة كافية لتفسير لماذا تتَّخذ مهمَّة الناس هذه الشكل الذي تأخذه، مانحةً الأنظمة القانونية الكثيرَ من الخصائص التي فيها -وهي خصائص يعرِّفها تقرير وصفي دقيقي مثل إتش. إل. إيه. هارت على أنها خَصِيصَة للقضية المركزية للقانون الوضعي والمعنى المركزي لـ«القانون»، والتي من ثَمَّ يكون لها مكان في مفهوم مناسب (فهم وتقرير) للقانون الوضعي[٩].

لكنَّ هارت نفسه رفض تمييز الحالات المركزية عن السطحية لوجهة النظر الداخلية. ومن ثَمَّ فقد تعامل مع حالات الطاعة للقانون بحكم «المواقف الموروثة غير العاكسة»، وحتى «مجرَّد الرغبة في فعل ما يفعله الآخرون»؛ على أنها حالات لا يمكن تمييزها عن الإخلاص ذي الدوافع

الأخلاقية للقانون١٠. هذه «الاعتبارات والمواقف» مثل تلك التي تُختزَل في المصلحة الشخصية أو تجنُّب العقوبة هي -كما يقول فينيس- «أمثلة مخفَّفة أو مخلوطة بالماء من وجهة النظر العملية التي تجعل القانون نوعًا من النظام الاجتماعي مختلفًا بشكل كبير، وتحافظ عليه بذلك الشكل. وفي الواقع، هي أمثلة طُفَيْلية على وجهة النظر تلك»١١.

هذا لا يعني أنَّ فينيس ينكر أيَّ معنًى صحيح لإصرار هارت على «الفصل المفاهيمي» للقانون والأخلاق١٢. بل هو مجرَّد إلقاء للضوء على غموضِ تأكيدِ مثل هذا الفصلِش والحاجة إلى التمييز، بشكل أكثرَ عنايةً ووضوحًا حتى ممَّا فعله هارت، بين النواحي التي يحصل فيها هذا الفصل وبين تلك التي لا يحصل فيها. ناهيك بأنَّ اقتراح أنَّ الاعتقاد بالقانون الطبيعي أو الأشكال الأخرى للواقعية الأخلاقية، يستلزم الافتراض بأنَّ القانون والأخلاق مرتبطان بطريقة تمنح السلطة العامَّة للقضاة لإنفاذ متطلَّبات القانون الطبيعي، أو إبطال أحكام القانون الوضعي بشكل قانوني يحكمون بأنه في تضارب مع هذه المتطلَّبات. إنَّ نطاق السلطة القضائية وحدودها قضية منفصلة -وهي قضية كانت محور تركيز انتقاد فقه هارت من أحد طلَّابه البارزين الآخرين، الراحلِ رونالد دوركين، الذي أساء إلى وضعية هارت لتضييقها المفرط لسلطة القضاة وغيرهم من المسؤولين، لإصدار أحكام قضائية في مشروع التفسير القانوني١٣. لم يوافق فينيس على نقد دوركين لفقه هارت -وهو نقد يُنظَر إليه في بعض الأحيان على أنه ينطلق من وجهة نظر قانون طبيعي خاصٍّ به- وتعرض أجزاء من عمل فينيس أسبابًا تدفع إلى الاعتقاد بأنَّ نقد دوركين كان من عدَّة أوجه مضلِّلة. من وجهة نظر فينيس، فإنَّ افتراض " lex iniusta non est lex" (القانون غير العادل ليس بقانون أصلًا) هو حقيقة أخلاقية -أي إنَّ الالتزام الأخلاقي الناتج عن التشريع القانوني الموثوق (أي القانون الوضعي) مشروط وليس مطلَقًا. الالتزام الأخلاقي الظاهر لطاعة القانون قابل للإبطال. لا يدَّعي فينيس أنَّ القوانين غير العادلة ليست قوانين بالمعنى الشرعي١٤، ولا هو يجادل بأنَّ القضاة يتمتَّعون -بصفتها مسألة قانون طبيعي- بنوع من السلطة المطلَقة لإبطال أو حتى إسقاط أو تجاهل القوانين التي يَعُدُّونها (حتى التي يَعُدُّونها بمعقولية واعتدال) غير عادلة.

نرى إذًا أنَّ فينيس أخذ في الحسبان رؤى هارت الرئيسة المستمَدَّة من مشاركته النقدية مع الوضعية القانونية لبينثاميت، ثم دفعها إلى نهاياتها المنطقية -وهي نتائج تنقل الفلسفة القانونية

إلى أبعدَ من الوضعية القانونية، حتى في تكرارها الهارتياني البسيط نسبيًّا، إلى اعتراف بالقانون، بمعنًى جادٍّ، على أنه مرتبط بالبحث العقلي عن العدالة والصالح العامّ (القانون بصفته عقلًا لا مجرَّد إرادة). وخلال هذه العملية، يوجِّه ضربة قاصمة للرسم الكاريكاتوري المألوف عن القانون الطبيعي الذي أعطى قبولُه الواسعُ (حتى مِن قِبَل هارت نفسه -قدرًا- بالإضافة إلى هانس كيلسين وغيرهم) أسبابًا واضحة للعلماء ليرفضوه.

تتجاوز إنجازاتُ جون فينيس مساهماتِه البارزةَ في فلسفة القانون. هي أيضًا تتضمَّن عمله مع غريزس وبويل في تطوير فهم المنطق العملي والحكم الأخلاقي الذي صار يُعْرَف الآن، بشكل مُشْكِل، بنظرية القانون الطبيعي «الجديدة»١٥. وتتضمَّن أيضًا كتاباتِه النقديةَ ضدَّ التشكيك الأخلاقي والنفعية والأشكال الأخرى من العواقبية في الأخلاق والنظريات الأخلاقية، التي تدعو إلى وضع اعتبارات رفاه الإنسان جانبًا عند تحديد قواعد السلوك للحياة الأخلاقية١٦. وتتضمَّن كذلك عملًا مهمًّا في الفلسفة السياسية، الذي كان بعضه موجَّهًا إلى سحب البساط من تحت أكثر أشكال النظرية السياسية «الليبرالية» تأثيرًا في زماننا -أي تلك النظريات «المناهضة للكمال» (التي غالبًا ما تتبنَّى أيديولوجيةً من الفردية التعبيرية و/أو التملُّكية)- مثل نظرية العدالة «الليبرالية السياسية» التي طوَّرها الراحل جون راولز. ووَفْقًا لنظرية راولز، فإنَّ القرارات السياسية قد لا تكون مستنِدةً شرعيًّا إلى أفكار خلافية حول ما يحقِّق طريقة حياة قيِّمة ومقبولة أخلاقيًّا، أو يسلبها. رأى راولز أيضًا أنه في القرارات المتعلِّقة بالأمور الأساسية الدستورية وأمور العدالة الأساسية، قد لا تكون الحرِّية محدودةً شرعيًّا إلَّا على أساس «الأسباب العامَّة» (التي يستثني فيها مفهومُ العقل العامِّ بشكل صارم الأسباب المستمَدَّة من وجهات النظر الدينية والفلسفية «الشاملة»، بغضِّ النظر عن مدى معقولية وجهات النظر «الشاملة» هذه)١٧.

تتجاوز مساهماتُ فينيس في الفلسفة السياسية نقدَه للأعمال الكبرى التي كتبها المفكِّرون الليبراليون المعاصرون أصحاب التأثير؛ مثل راولز ودووركين والراحل روبرت نوزيك. ويشكِّل كتابه (القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية)، خاصَّةً الفصلان ٦ و١١، مساهمةً إيجابية رئيسية للفكر في: (١) العدالة ومتطلَّباتها؛ و(٢) محتوى الصالح العامِّ السياسي (ونطاقه)؛ و(٣) الحقوق، التي من ضمنها حقوق الإنسان، ومحدِّداتها؛ و(٤) الأسس المنطقية لتكريم السلطة

القانونية والسياسية، والاعتراف بالالتزام القانوني والسياسي؛ و(٥) الطبيعة والوظائف الاجتماعية للقانون. في كلِّ هذه المناطق، كانت تحليلات فينيس واقتراحاته مرموقةً، ليس فقط بسبب صرامتها ودقَّتها التحليلية، بل أيضًا لاهتمامها بتعقيدات الموضوع. إذا ما نظرنا فيها وَحْدةً واحدة، فإنَّ كتاب (القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية) والمقالات اللاحقة، تمثِّل إسهامًا هامًّا ومميَّزًا في النقاش المعاصر في اختيار المبادئ السياسية، والتصميم المناسب، والأداء الصحِّي للمؤسَّسات السياسية١٨.

وفي الأخلاقيات المعيارية والنظرية السياسية، كان فينيس قوَّةً لا تُضاهَى في الدفاع عن الحرمة الأخلاقية للحياة البشرية في جميع المراحل والظروف، وفي الدفاع عن القاعدة التي تُعارِض أن يكون موتُ إنسان أو إصابتُه الموضوعَ المحدِّد لاختيار شخص ما. كتب فينيس بقوَّة ضدَّ الإجهاض ووأد الأطفال والقتل الرحيم والاستعداد المتعمَّد (حتى لدى الشرطي) لقتل غير المقاتلين أو تشويههم (حتى جنود العدوِّ المأسورين أو المغلوبين) حتى في الحروب المسوَّغة. وبشكل مشابه، كان صوتًا رائدًا في الدفاع عن الفهم التاريخي للزواج بصفته شراكةً زوجية – اتِّحاد الزوج والزوجة. وفي كثير من الحالات، وضعته وجهات نظره في خلاف مع العقيدة الليبرالية الاجتماعية السائدة في الجامعات وغيرها من القطاعات الفكرية للثقافة، وفي قليل منها، وضعته في انشقاق مع ما بات يُعَدُّ اليوم مواقف محافظية. ومثل بطله سقراط، في تمثيل سيدفعه تواضعه الكبير إلى رفضه بشدَّة؛ تَبع فينيس الحُجَجَ أينما أوصلته، ولم يتردَّد قطُّ في التعبير عن وجهة نظر والدفاع عنها لأنها تسير عكس تيَّار العقائد الفكرية والأخلاقية والسياسية لهذا اليوم. والجوائز والأوسمة التي فاز بها لم تأتيه بانسياقه مع الأفكار المستنيرة المزعومة، أو بصمْته حول ما يَعُدُّه مشكلاتٍ خطيرة. معارضته القوية والعامَّة جدًّا لم تكن تدبيرا ينال به كرسيًّا شخصيًّا في أوكسفورد أو الانتخاب زميلًا في الأكاديمية البريطانية. في هذه، كما في الكثير من الطرق الأخرى، كان دائمًا مصدر إلهام لنا نحن الذين كنا محظوظين بما فيه الكفاية لنكون طلَّابه، وللعلماء الشبَّان في مجالات اهتمامه المتنوِّعة، وتأثيره ممَّن يعرفون عمله، والشهادة التي يمثِّلها في السعي غير المشروط في البحث عن الحقيقة.

وهذا يأخذنا إلى منطقة أخيرة من مناطق اهتمامه وتأثيره، وهي منطقة تكون فيها الحقائق التي يسعى في الوصول إليها، حقائقَ حول الأشياء النهائية. فبينما كان لا يزال فيلسوفًا شابًّا، في بيئة

تهيمن عليها العلمانية -والتي كانت تُظهِر بالفعل علامات العدائية للمعارضة- قرَّر الانتقال من العلمانية إلى المسيحية (الكاثوليكية) تحت تأثير الفلاسفة الكلاسيكيين إضافةً إلى القدِّيسين المسيحيين. لم يكن الأمر أنه أتى إلى الإيمان فجعله يرى العالم بشكل مختلف. إذا حدث أيٌّ شيء، فإنَّ العكس هو الصحيح. الأفق المغلَق للعلمانية يقيِّد اصطناعيًّا التساؤلاتِ التي إذا ما تتبَّعناها بصرامة سقراط، تقوِّض العلمانيةَ نفسها، وتفتح رحلة الإيمان التي ربما تؤدِّي إلى التأكيد العقلاني للحقائق الروحية، والانفتاح للدخول في شكل من أشكال التواصل والصداقة مع مصدر متعالٍ للمعنى والقيمة، بل كلِّ ما هو موجود. بعبارة أخرى، لقد كان التأمُّلَ في العالم -والنظم المتعدِّدة للوضوح (الطبيعية والمنطقية والأخلاقية والتقنية) التي تقدِّم فيها نفسها لنا، وتخضع لاستفهاماتنا وتحقيقاتنا- التي أدَّت بجون فينيس إلى أن يستنتج أنَّ هناك أشياء كثيرة لا يمكن إدراكها أو (مشاركتها) بشكل فوري من خلال الحواسِّ، أو بحثها بالبحث التجريبي أو التحليل الفني. مثل الكثير من الفلاسفة المعاصرين البارزين الذين تحوَّلوا من العلمانية إلى الكاثوليكية -إليزابيث أنسكومب، وألاسداير ماكنتاير، ومايكل دومت، وبيتر جيك، ونيكولاس ريزشر- كان العقل والمنطق هو مَن نقلهم إلى الإيمان.

لم يكن الإيمان عند فينيس مجرَّدَ مسألة تقوى شخصية منفصلة عن جهوده بصفته فيلسوفًا. لا يمكن أن يكون الأمر كذلك لأنَّ خطوط الاستجواب الذي يجب اتِّباعها في التخصُّصات الفلسفية العملية -الأخلاقيات والفلسفة السياسية وفلسفة القانون- سوف تؤدِّي بنا إلى التساؤلات الأعمق في المعنى والقيمة، إلَّا إذا قطعناها دون سبب مقبول. العقل نفسه هو أكثر من مجرَّد قوَّة حاسوبية، هو قدرة روحية، لا يمكن اختزالها فقط في أسباب مادِّية وفاعلية. ولا يمكن أن يكون العقل مجرَّدَ قوَّة حاسوبية فقط إذا كان قادرًا حقًّا على استيعاب أكثرَ من مجرَّد الأسباب العملية للتصرُّف (وتوجيهِها الكامل) -الأسبابِ التي بإمكانها توجيه خِيارات تكون حرَّةً حقًّا (بما فيها القواعد الأخلاقية). إذا كنا كائناتٍ عقلانيةً وحرَّةً حقًّا -أي أشخاصًا بنيتهم الأساسية (طبيعتهم) تميل إلى التداول والحكم والاختيار- إذًا نحن لسنا مجرَّد كائنات مادِّية بل روحيةٍ أيضًا، كائنات يشمل صالحُها الكامل رفاهيَّتنا الفكرية والأخلاقية والروحية، وليس فقط صحَّتنا الجسدية (البيولوجية). بكلِّ وضوح، هذه الحقائق الأنثروبولوجية، إذا كانت

حقائقَ، لا يمكن إلَّا أن تكون ذات صلة وثيقة بمسائل الأخلاق والفلسفة السياسية وفلسفة القانون، فضلًا عن علم اللاهوت (حتى اللاهوت الأخلاقي، بشكل رئيسي).

عملُ فينيس في علم اللاهوت الأخلاقي جعل السلطات العليا في الكنيسة الكاثوليكية تدعوه إلى الخدمة في أهمِّ مجلس لاهوتي لها، وهو اللجنة اللاهوتية الدَّوْلية. هناك، عمل بشكل خاصٍّ على التيَّارات الفلسفية واللاهوتية التي كانت تمحو مفهوم الأفعال غير المشروعة أخلاقيًّا جوهريًّا. وبصوته الخاصِّ، غير مدَّعٍ التحدُّثَ باسم اللجنة، نشر كتابًا صغيرًا لكن ذا قيمة كبيرة حول الموضوع بعنوان (المُطْلَقات الأخلاقية)١٩. من وجهة نظري، نقف هنا أمام مثال ساطع لقيمة العمل الفلسفي الصارم المنظَّم، في سبيل فهم حقائق الوحي وإضاءة تعاليم الإيمان وإثرائها. يبرهن عمله هذا الدعوى التي طوَّرها البابا يوحنَّا بولس الثاني -على نحو معروف- في الجملة الافتتاحية لرسالته الدورية (الإيمان والعقل): «الإيمان والعقل يشبهان جناحين ترتقي عليهما الروح البشرية للتفكُّر في الحقيقة». صارت إنجازات جون فينيس النابعة من البحث عن الحقيقة واقعًا لاستعداده لاستخدام كلا الجناحين.

(٢٩)
اليزابيث فوكس جينوفيس
حياةٌ كما يجب

كانت إليزابيث فوكس جينوفيز عالمةً بارزة في الشجاعة، وفي الذكاء كذلك. بعد «تدريبها الطويل» -كما وصفته- في عالم المفكِّرين الليبراليين العلمانيين، أدَّى بها التفكير المتأنِّي في المسائل الأخلاقية المركزية في عصرنا إلى التشكيك بدايةً في الليبرالية والعلمانية، ثم التخلِّي نهايةً عنها. وقد جعلها هذا بلا شكٍّ غيرَ مقبولة بين حلفائها السابقين.

في قلب شكوكها في الليبرالية العلمانية (وما وصفته بـ«النسوية الراقية الراديكالية»)، كانت معانقتها للإجهاض وغزَلها (المستمرُّ) بالقتل الرحيم. في البداية، تبنَّت حقَّ الإجهاض، وإن كان ذلك على مضض، ورأت أنَّ حقوق المرأة في تطوير مواهبها والتحكُّم في مصيرها تتطلَّب توافُرها القانوني الرسمي. إلَّا إنَّ بيتسي (كما يناديها أصدقاؤها) لم تكن من النوع الذي يمكن أن يواري أنظاره عن الحقائق غير المريحة. فالحقيقة الرئيسية حول الإجهاض هي القتل المتعمَّد للطفل النامي في الرحم. ولم يكن في مقدور العبارات المنمَّقة مثل «منتجات الحمل» و«إنهاء الحمل» و«الخصوصية» و«الاختيار»، أن تُخفي تلك الحقيقة عن بيتسي. فصارت ترى أنَّ تأييد الإجهاض لا يعني أن تحترم «خصوصية» المرأة أو حرِّيتها، بل أن تفترض أنَّ لبعض من الناس الحقَّ في تقرير أن يعيش الآخرون أو يموتوا. ثمَّ أشارت في عبارة كانت على علم بأنها ستثير غضب الكثير من اليسار، وتكلِّفها صداقاتٍ قيِّمةً أعلنت فيها أنه «لا قدر من الاضطهاد في الماضي يمكن أن يبرِّر اضطهاد المرأة للفئة الأضعف بيننا».

كانت بيتسي تعرف أنَّ المناصرة العامَّة المؤيِّدة لحقِّ الحياة سيراها كثيرون في المؤسَّسة الفكرية رِدَّةً غير مقبولة، خاصَّةً أنها من إحدى الأمَّهات المؤسِّسات لـ«الدراسات النسوية». وكان من

الممكن أن يُغفَر لها صمتُها عن القضية واستمرارُها في أعمالها الأكاديمية عن تاريخ الجنوب الأمريكي، إلّا إنَّ الْتزام الصمت في مسائل أساسية تتعلّق بالصواب والخطأ لم يكن من شِيَمها. وعلى الرغم من أنها كانت تثمِّن مكانتها في العالم الفكري، فإنها قد ثمَّنت الحقيقة والعدالة أكثر، فتحدَّثتْ في حماسة كبيرة في الدفاع عن الذين لم يولدوا بعد.

وصارت كلما فكَّرتْ وكتبت أكثر عن الإجهاض وقضايا الحياة الأخرى، صارت مقتنعةً أكثر بأنَّ المشروع الليبرالي العلماني هو مشروع مضلِّل بأكمله. لم يكن الليبراليون العلمانيون ينحرفون عن مبادئهم في تأييد القتل سواء بالإجهاض أو القتل الرحيم باسم «الاختيار» الفردي، بل كانوا يسيرون مع هذه المبادئ حتى نهاياتها المنطقية. وهو ما كشف تناقضًا عميقًا في صميم الفكر الليبرالي العلماني، إذ يُقوِّض حقُّ بعض الأفراد في قتل الآخرين كلَّ أساس مبدئي يمكن أن تُؤسَّس عليه فكرة حقوق فردية أو كرامة.

لم تكن بيتسي قطُّ، حتى في حياتها المبكِّرة عندما كانت ليبراليةً علمانية؛ من بين أولئك الذين كانوا يترفَّعون عن المتديِّنين أو يزدرونهم. كانت بصفتها مؤرِّخةً وناقدة اجتماعية، معجبةً بالإنجازات الثقافية والأخلاقية لليهودية والمسيحية. وعندما بدأت شكوكُها في العلمانية تكبر شيئًا فشيئًا، صارت تفكِّر جدِّيًا: هل الادِّعاءات الدينية صحيحة في الواقع؟ من هناك، قادها العقل إلى باب الإيمان، وسمحتْ لها الصلاة بدخوله. وقد وُصِفَت بأنَّ تحوُّلها من العلمانية إلى الكاثوليكية كان فكريًّا في جزء كبير منه، ومع ذلك، الأمر في النهاية هو فضل ورحمة من الله، أكثر من كونه اختيارًا منها في حدِّ ذاته.

واصلت بيتسي أعمالها العلمية، خاصَّةً تلك التي كانت في تعاون فيها مع زوجها، يوجين جينوفيز، مؤرِّخِ أمَّتنا الأكثرِ تميُّزًا في موضوع العبودية الأمريكية. ومنذ وقت ليس ببعيد، نشرت مطبعة جامعة كامبريدج تحفتَها الفنِّية (عقل طبقة الأسياد: التاريخ والإيمان في نظرة مالكي العبيد الجنوبيين). وبعد فترة وجيزة من تحوُّل بيتسي الديني نفسِه، عاد جين (الذي كان لزمن طويل ماركسيًّا معلَنًا، ثم انتقل تدريجيًّا في اتِّجاه المحافظية الثقافية والسياسية) إلى الإيمان الكاثوليكي الذي كان عليه زمنَ الصِّبا، تحت تأثير زوجته العزيزة.

وكما لو أنها لم تُغضِب المؤسَّسة الفكرية بما فيه الكفاية، سرعان ما بدأت بيتسي في الدفاع عن الزواج والأخلاق الجنسية. كان رفضها الجذري لأيديولوجية الثورة الجنسية -وهي أيديولوجية تتمتَّع الآن بمكانة العقيدة المعصومة بين المفكِّرين الليبراليين العلمانيين- مبنيًّا على تقدير عميق منها لمركزية الزواج في تحقيق اتِّحاد الرجل والمرأة بصفتهما زوجَين مكمِّلَين لبعضهما البعض جنسيًّا، من أجل رفاه الأطفال، وحبِّ الأمِّ والأب لبعضهما البعض ولهم، الذي هو ضروري ولا غنى عنه؛ ثم للمجتمع بشكل عامّ، الذي يعتمد على الأسرة القائمة على الزواج في تربية مواطنين مسؤولين ومستقيمين. إذا كانت مناصرتُها المؤيِّدةُ لحقِّ الحياة قد أغضبت الكثيرَ من المفكِّرين الليبراليين، فإنَّ دفاعها الصريح عن الزواج والمعايير التقليدية للأخلاق الجنسية، قد سبَّب لهم السكتة.

كانت قصَّة زواج بيتسي من جين واحدةً من قصص الحبِّ العظيمة في عصرنا. لقد كانا شخصيتين مختلفتين تمامًا، متَّحدتين تمامًا. كان جين ربَّ الأسرة، بينما كانت بيتسي المسؤولةَ عن كلِّ شيء. خلقت عاطفتهما تجاه بعضهما البعض مجالَ قوَّة جذب لحبِّ أصدقائهما. وعلى الرغم من عدم قدرتهما على إنجاب أطفال، فقد أغدقا تلامذتهما وزملاءهما الشبَّان بالرعاية الأبوية والاهتمام، فبجَّلوهما وأولَوْهما مقامًا رفيعًا في المقابل.

تركت لنا بيتسي الكثير من الأعمال الرائعة من الدراسات التاريخية والنقد الاجتماعي -وهي أعمال نالت إعجاب علماء صادقين على طول الطيف السياسي. والأهمُّ من ذلك، أنَّ حياتها كانت مثالًا غير مسبوق للأمانة الفكرية والشجاعة الأخلاقية. ستظلُّ شهادتها المتوهِّجة لقدسية الحياة الإنسانية وكرامة الزواج والأسرة مصدرَ إلهام لنا. نسأل الله الحيَّ الذي توفَّاها برحمته أن يجزيها خير الجزاء في الآخرة.

(٣٠)
يوجين جينوفيز
راوٍ للحقيقة

كان يوجين دومينيك جينوفيز، مؤرِّخُ العبودية والجنوب الأمريكي البارز، والذي تُوفِّي في يوم ٢٦ من شهر سبتمبر عام ٢٠١٢ في منزله في أتلانتا؛ أسطوريًّا، ليس فقط في قوَّته العلمية، بل حتى في أمانته الفكرية وكراهيته المطلَقة للنفاق والرياء.

وعلى الرغم من أنني لست مؤرِّخًا ولم أجلس في صفِّه يومًا، فإنه لا يسعني إلَّا أن أفكِّر في جين بصفته معلِّمًا محترمًا، وفي شخصي على أني واحد من تلامذته. كان جين وزوجته الراحلة، إليزابيث فوكس جينوفيز، وهي مؤرِّخة في تميُّزه نفسه ومؤلِّفة مشارِكة له في عدَّة أعمال علمية هامَّة؛ أصدقاء أعزَّاء لي. وقد تعلَّمت الكثير منهما، ليس فقط فيما يتعلَّق بالموضوعات التاريخية التي كرّسا أنفسهما لها بشكل مثمر جدًّا، بل أيضًا، والأهمُّ من ذلك، فيما يعنيه -وما يتطلَّبه- أن تكون عالمًا.

لمع نجم جين في معبد المؤرِّخين الأمريكيين بعد دراسته الرائدة عن العبودية في أمريكا ما قبل الحرب التي عنونها بـ«ادفع، جوردان، ادفع: العالم الذي صنعه العبيد». وعلى الرغم من أنه لم يكن كتابًا بنفَسٍ اعتذاري- فجين كان ما يزال ثوريًّا ماركسيًّا مخلصًا عندما كتبه، وسيبقى كذلك لأعوام كثيرة قادمة -فقد أوضح في الكتاب كيف احتفظ العبيد بإنسانيتهم، في جزء منه، بالتعاون الفعلي مع المالكين وعائلاتهم، الذين كان العبيد يعيشون بينهم في علاقات إنسانية لا لبس فيها (وإن كانت غير متساوية وغير عادلة بشكل عميق). وعرض كيف أنَّ العبيد استطاعوا، على الرغم من الظلم وأهوال العبودية، أن «يصنعوا عالمًا» خاصًّا بهم. لقد كانوا فاعلين، لا مجرَّد مخلوقات خاملة يتصرَّف بها الآخرون (أو «قُوى» التاريخ أو المجتمع).

في كتابه (ادفع، جوردان، ادفع) وأعماله الأخرى، بيَّن جين قيمةً للمؤرِّخ الاجتماعي في تبنِّيه المتعاطف لوجهات نظر الناس الذين كانت حياتهم تحت الدراسة. ونجح في التعبير عن الوضعية التي كانت عليها الأمور في أيام العبودية الأمريكية، من خلال إعادة إنتاجه لوجهات نظر العبيد وأسيادهم، وطبقة الفلّاحين، والجنوبيين البيض غير المالكين للعبيد، وغيرهم.

مهارات جين باحثًا وكاتبًا وذكاؤه وفطنته أمر جليّ، يراه المرء بوضوح في أيِّ كتاب أو مقال كتبه. ويرى المرء مزايا أخرى عندما ينظر في مجموع أعماله وَحدةً واحدة، فلا يسعه إلَّا أن يُعجَب بالدقَّة التحليلية التي يمتلكها، وأمانته الفكرية الناصعة، واستعداده لتقويم الأدلَّة واستخلاص استنتاجات عادلة منها، مهما كانت غير مناسبة أيديولوجيًّا. فمن خلال القدوة والمثال، لا مجرَّد المفهوم، علَّمَنا جين جميعًا، نحن قرَّاء كتاباته، سواءً كنا طلَّاب علم أم لم نكن؛ أن نتبع الأدلَّة والحُجَج أينما كانت، ومهما كان موقفنا السابق الذي اخترناه.

وليس من الغريب على جين جينوفيز أن يتمتَّع بمثل هذه المزايا، فقد كان صاحب شغف قوي. وهو أمر يتَّفق عليه تمامًا أصدقاؤه ومعجبوه وأعداؤه ومنتقدوه على حدٍّ سواء. كانت نزاهته العلمية التاريخية لافتةً، بالنسبة إلى رجل كان شغفه الأخلاقي والسياسي هائلًا.

عندما أنظر في حياة جين الطويلة بصفته عالمًا وجدليًّا، فإنني أجد شغفَين يفوقان غيرهما: شغفه بالعدالة، وشغفه بالحقيقة.

ولا شكَّ في أنَّ الشغف بالعدالة أمر حسن، إلَّا إنه قد يضلِّل الناس في بعض الأحيان على نحو خطير. وهو ما حدث معه. فقد كان شغفه بالعدالة هو ما قاده في سنِّ الخامسة عشرة إلى الماركسية والحزب الشيوعي. وعلى الرغم من أنه استطاع أن يهجر الحزب في سنِّ العشرين -إذ سار في «الجهة الأخرى»، كما شرح لاحقًا، عندما كان خطُّ الحزب يريد منه أن يسير «في الجهة المقابلة»- فقد ظلَّ شيوعيًّا مخلصًا ومؤمنًا لعدَّة عقود بعد ذلك.

والسؤال الذي يمكننا أن نطرحه عن حالة جين، كما في حالات أناس كثيرين آخرين يتمتَّعون بالذكاء العالي، هو: «كيف يمكن لشخص بهذه الموهبة الفكرية الكبيرة -والصدق- أن تخدعه رؤيةٌ (فلنكن واقعيين في وصفها) في سخافة الماركسية، ويتعلَّق بها كلَّ هذه السنوات؟».

هنا ما حدث. وُلِد جين في عام ١٩٣٠، ونشأ خلال فترة الكساد الكبير، في أسرة من الطبقة

العاملة في بنسونهورست في بروكلين. كان والده جِلْفَاطًا للخشب، وبسبب ظروفه شهد الفقر واليأس، ليس هذا فحسْب، بل ووقائع مَشِينةً من الاستغلال وسوء المعاملة. وعندما فقد والده وظيفته في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين، ذاق جين ألم المعاناة شخصيًّا. وبعد أن انهار إيمانه الشيوعي في نهاية المطاف، حكى تجربته في مقابلة شخصية أُجرِيَت معه، تستحقُّ الاقتباس باستفاضة:

«أنا... قضيت الأعوام الثمانية أو التسعة الأولى من حياتي في أسوأ كساد عاشه التاريخ الأمريكي. لم يكن أبي يعرف أيَّ شيء عن أيديولوجية الجناح اليساري، ومثلَ كثير من العمَّال، كان واحدًا من ديموقراطيي الصفقة الجديدة. لقد كان روزفلت إلهَه. كانت تلك سنوات قاسية، خاصَّةً عام ١٩٣٨، عندما كان والدي عاطلًا عن العمل لستَّة أشهر كاملة، وفخورا بالعيش على ما كانت تُسمَّى الرعاية الاجتماعية في ذلك الوقت -الإغاثة. ليس أمرًا مبهجًا أن ترى والدَيك يُقَتِّران على أنفسهما الطعام لتحصل أنت وإخوتك على وجبة مناسبة. خذ نصيحتي، إنَّ ذلك أمر سيِّئ لجهاز الهضم.

على كلِّ حال، لقد نشأت في منزل واعٍ بالطبقية. وأقول: واعٍ بالطبقية، لكنه ليس مدفوعًا أيديولوجيًّا بأيِّ حال من الأحوال. لقد كرهت البرجوازية وشغفها الفظيع الذي ربما لن يحصل عليه سوى طفل. عندما صادفت الشيوعيين في سنِّ الخامسة عشرة، وقرأت البيان الشيوعي وبعض الكتيبات الأخرى، عثرت فجأةً على تركيز دقيق لكراهيتي. كان من الممكن أن أرسل في سعادةٍ أولئك الأوغادَ وبأعداد كبيرة إلى فِرَق إطلاق النار برفقة زوجاتهم وأطفالهم.

مع ذلك، كان هناك شيء دائمًا ما أزعجني عن والدي. لم يكن أحد يكره المديرين بالقدر الذي كان عليه، لكنه على عكس الابن [أي جين نفسه]، كان انتقائيًّا في كراهيته. كان معجبًا بما فعله السيِّد المسنُّ كاديل، الذي بدأ العمل عاملًا ثم بنى حوض بناء السفن الصغير الخاصَّ به، والذي كان والدي يعمل فيه. كان يَعُدُّ السيدَ كاديل رجلًا محترمًا عمل بجدٍّ وحصل على ما عمل لأجله، وكان يعامل عمَّاله بشكل لائق. كان كاديل، جونيور، هو الذي تولَّى العمل بعده، والذي تسبَّب في غضب والدي الذي ربما كان سيطلق النار عليه. لا أستطيع أن أتخيَّل والدي، الذي كان رجلًا صعبًا، يوافق على إطلاق النار على زوجة أحدهم وأولاده».

الجملة الأخيرة، بلا شكٍّ، هي بيت القصيد. مَيَّز جين هنا نفسَه بصفته شيوعيًّا، عن والده الذي كان أحد ديموقراطيي الصفقة الجديدة. ثم يواصل:

«على وجه الخصوص، كان والدي غاضبًا من رؤيته لخادمي جونيور يرمون شرائح اللحم، بينما عمّاله العاطلون عن العمل يتسوّلون عمل يوم واحد. وأنا أعلم أنَّ أبي لم يختلق تلك القصة، ولا قصّةَ رئيس العمّال الذي كان أسوأ حتى من صاحب العمل نفسه، والذي انتهى الحال برأسه يسحقه أحدهم بمطرقة الجلفاط. في ذلك الوقت، أخبر العمّال -الذين من ضمنهم والدي- الشرطةَ أنهم لم يروا شيئًا ولا يعرفون أيَّ شيء. كانوا يعلمون أنهم لن يُصدِروا أيَّ حكم عليه».

نشأ جين في عائلة كاثوليكية إيطالية. وبطبيعة الحال، كانت المسيحية تنتقد الاستغلالَ والظلم، ولها قصّة في انتقاد الظلم -راسخة بعمقٍ في الكتاب المقدَّس وخاصّةً الأنبياء- عن الحاجة إلى معارضة الظلم. لكنَّ المسيحية لم يكن عندها ما عرضته الشيوعية للروح الشابَّة والمليئة بالشغف - أي (برنامج). ذهل البرنامجُ الشابَّ جين، فقرَّر هَجْر المسيحية، وانضمَّ إلى الشيوعية.

شغف جين بالحقيقة، طَوال حياته، وحتى في اللحظات الأصعب في فترته الشيوعية؛ كان قويًّا. وسوف ينتصر شغفه في النهاية. هذه النزاهة الفكرية والشخصية الهائلة كانت سِمَته المميَّزة.

كانت نزاهته المتجذِّرة في شغفه بالحقيقة، أكثرَ وضوحًا على الإطلاق من أيِّ وقت آخر في موقفه الذي وقفه ضدَّ تسييس العلم واستغلاله. لا نهايةَ يمكن أن تسوِّغ فعل ذلك في عينيه، مهما اعتزَّ بها شخصيًّا. في منتصف الستينيات، في ذِروة الحرب الباردة، عندما كان جين يُدرِّس في جامعة روتجرز؛ دعا علنًا إلى انتصار هُو تشي مينه والفيتناميين الشماليين على الأمريكيين. في ذلك الوقت، كانت حرب فيتنام لم تصبح غير مقبولة شعبيًّا على نطاق واسع بعد، ولذا عُدَّت تعليقات جين مخزيةً، بل وخائنة. ودعا السياسيون، الذين من ضمنهم الرئيس المستقبلي ريتشارد نيكسون، جامعةَ روتجرز إلى فصله. وصارت قضيةً عامَّةً للغاية.

لكنَّ ما حصل على درجة أقلَّ من الدعاية كان هذا: بعد مدَّة ليست طويلة ممَّا حدث، خاض جين وحيدًا معركة في الرابطة التاريخية الأمريكية ضدَّ قرار شبيه بقرارات أخرى مُرِّرَت من قِبَل

روابط أكاديمية ومهنية، لإدانة التدخُّل الأمريكي في الحرب في فيتنام. لكن لماذا سيفعل مؤرِّخ ماركسي فضَّل انتصار فيتنام الشمالية ذلك؟ والإجابة بسيطة: الْتزامه العميق بنزاهة المعرفة الأكاديمية، ونفور -بالقدر نفسه- من تسييسها. عندما نادى زملاؤه بقوَّة إلى تمرير القرار، حذَّرهم من أنَّ السير في هذا الطريق سيقود إلى فساد الحياة الفكرية. ونبَّأهم بأنَّ ما يجمعهم معًا أعضاءً في رابطة أكاديمية مهنية ليس مجموعة مشتركة من المعتقدات السياسية، بل الْتزام مشترك في السعي وراء المعرفة وبلوغ الحقيقة. ليس هناك أيُّ مكان في الرابطة لـ«خطوط الحزب» السياسية، حتى عندما يكون عنده الْتزام شخصي بذلك الخط المعنيّ.

هل ترى؟ يوجين جينوفيز حتى عندما كان ماركسيًّا، كان يعرف أنَّ الشغف بالعدالة قد يشكِّل خطرًا كبيرًا على بلوغ الحقيقة. كان يدرك تمام الإدراك أنه ليس بمنأًى عن هذا الخطر. وهنا كلماته الخاصَّة: «مشكلتي الكبرى بصفتي مؤرِّخًا كانت دائمًا -كما أعتقد- جهدي الواعي في كبح جماح الكراهية عندي» -أي كراهيته للاستغلال والظلم- «وعدم السماح لها بتشويه قراءتي للسجلِّ التاريخي. أنا متأكِّد من أنَّ ذلك قد أثَّر فيَّ، ولكنني آمُل أن أكون قد تمكَّنت من الإبقاء على تأثيره في أدنى حدٍّ ممكن».

مَن يعرف جين شخصيًّا من القرَّاء، سيعرف الكلمة التي كانت عنده أسوأ شيء يمكن أن ينادي به شخصًا -خاصَّةً إذا كان زميلًا أكاديميًّا. وقد همس بها قائلًا: «مزيِّف». يقصد جين بكلمة «مزيِّف» الشخصَ الذي يدَّعي أنه شيء ليس هو -وعلى وجه الخصوص، شخص يتظاهر بالأمانة الفكرية والمعرفة الأكاديمية النزيهة. احتقر جين الانسياقَ الفكري، وأبغض «الصواب السياسي». وكان عنده احتقار خاصٌّ لأولئك الذين تسامحوا مع هذه الرذائل أو انساقوا معها لأسباب مهنية أو لشدِّ الانتباه أو (لهذا الأمر -ويوجد منه في العالم الأكاديمي أكثر ممَّا يعرفه غير الأكاديميين) للظفر بالفتيات. لقد كانوا «مزيِّفين».

لكنَّ هناك كلمةً أخرى فضَّلها جين، وقد كانت أفضل شيء يمكن أن ينادي به شخصًا. تلك الكلمة هي: «شجاع». أدرك جين أنَّ المرء يحتاج إلى الشجاعة -في أيِّ عصر، وليس في عصرنا فقط- ليكون لديه أمانة، وأن يجعلها مثالًا في عمله، خاصَّةً في عمل العالِم. فلِيقول المرء ما يعتقد صحَّته، حتى عندما لا يكون مقبولًا شعبيًّا أو ضدَّ التيار؛ يحتاج إلى الشجاعة. وغالبًا ما يتطلَّب الأمر نوعًا معيَّنًا من الشجاعة حتى يُعارِض المرء ما فكَّر فيه وقاله سابقًا، ليقول: «كنتُ مخطئًا في ذلك».

جسَّد جين (كما فعلت زوجته بيتسي) بشكل رائع الشجاعة التي ثمَّنها وامتدحها كثيرًا في الآخرين. إذا كان حبُّ جين الشغوفُ بالحقيقة -كما أعتقد- هو المرتكزَ للأمانة الكبيرة التي امتلكها، فإنها الشجاعة التي مكَّنته من أن يكون مخلصًا جدًّا لهدف شغفه.

كان بعض نُقَّاد جين، حتى نُقَّاده الماركسيون؛ على حقٍّ عندما ادَّعَوا أنه كان ماركسيًّا غير تقليدي، حتى في الأوقات التي كان يفخر فيها بمذهبه الماركسي. وهنا جوهر عدم تقليديته: لم يقبل جين قطُّ النظرة اليوتوبية الماركسية للطبيعة البشرية. فقد كان دائمًا، حتى في ذِروة إلحاده الشيوعي، مؤمنًا قويًّا بالخطيئة الأصلية. وقد يقول أحدهم إنه كان يمثِّل المدرسة الكالفينية للماركسية. لقد كان يؤمن بالفساد الكلِّي للإنسان.

شيء آخر لم يقبله جين قطُّ في الماركسية التقليدية، كان حتميتها الاقتصادية الصارمة. كان يعلم أنَّ التفسير الاقتصادي للسلوك البشري، والممارَسات والمؤسَّسات التي شكَّلها هذا السلوك بشكل جزئي؛ ليست الحلّ. قد تكون جزءًا من القصَّة، واعتقد أنها عادةً جزء مهمٌّ، إلَّا إنه ببساطة لم يتقبَّل الحتمية. في هذا، لم يكن كالفينيًّا. فقد آمن بأنَّ الناس يستطيعون التصرُّف، وفي بعض الأحيان تصرَّفوا، بحرِّية. وهو ما جعله ماركسيًّا سيِّئًا للغاية. لكنَّ هذا ناسب تمامًا عودته في النهاية إلى الكاثوليكية.

هناك عنصر ثالث للماركسية التقليدية رفضه جين -أي الغائية الهيغيلية. وإذا رفض شخص يدَّعي أنه ماركسي ذلك العنصرَ فلا أعرف كيف يمكن أن يُعَدَّ ماركسيًّا. هذا عندي مثل القول -كما فعل جيفرسون- بأنه سيكون مسيحيًّا ولكن دون المعجزات، عندما تكون إحدى هذه المعجزات هي التجسُّد.

إذًا، لم يكن جين في نهاية المطاف ماركسيا حقًّا، على الرغم من أنه كان يؤمن بأنه كذلك. كان دائمًا في معرفته الأكاديمية وطريقة تفكيره حول السياسة والأنشطة البشرية الأخرى، شعورٌ باحتمالات الأشياء وانفتاحها. وفي الواقع، كان الشعور بالحرِّية البشرية هو ما مكَّنه من الدخول ببراعة إلى عقول الناس الذين كتب عنهم وحيواتهم، لفهمهم «من الداخل» -أي كما يفهمون أنفسهم. قراءة المرء لروايات يوجين جينوفيز عن الماضي، ليست كما لو أنه ينظر من الخارج. إنه يُدخل المرء في العالم الذي يكتب عنه -على سبيل المثال، العالمِ الذي صنعه العبيد والمزارعون والجنوبيون الآخرون.

لا أرى في أن يكون جين -في أحسن الأحوال- ماركسيًّا غير تقليدي أمرًا مفاجئًا حقًّا. لقد كان دائمًا مرتابًا، إن لم يكن معاديًا بشكل صريح للعقائد الفكرية أو السياسية من أيِّ نوع. وهذا لأنه كان يعلم أنَّ التفكير الجماعي مسمِّم لحبِّ الحقيقة.

وإنه لمن المهمِّ أن نلاحظ أنَّ جين حتى بعد أن تخلَّى رسميًّا عن الشيوعية بصفتها فكرةً فلسفية وحركةً سياسية، كان على استعداد لتبنِّي مزايا معيَّنة فيها على أنها نهج لتفسير الواقع الاجتماعي. قال جين: «التركيزُ الماركسي على النضالات الاجتماعية» وأضاف: «القائمُ على الطبقية بشكل رئيسي ولكن ليس بشكل كامل، أثبت فائدته لمؤرِّخي اليمين وكذلك اليسار على حدٍّ سواء، على الأقلِّ عندما قُطِعت من غائيتها الهيغيلية المتضمَّنة».

إذًا، لم يكن جين نوع الماركسي السابق الذي أصرَّ على أنَّ كلَّ شيء فيها خاطئ. ربما يكون من العدل نقول -أو على الأقلِّ ليس من غير العادل جدًّا- بأنه يمكننا أخيرًا أن نصنِّف جين على أنه محافظ ثقافي ليبرالي تربوي (خاصَّةً في انفتاحه للمناظرة، وعدائيته للمعتقدات التقليدية الفكرية)، إضافةً إلى شيء من الماركسي التحليلي.

مع ذلك، فقد اعترف جين علنًا وبشكل كامل، بصفته محبًّا للحقيقة، وقبل كلِّ شيء، راويًا للحقيقة؛ بأنَّ الماركسية كانت -في الممارسة السياسية- كارثةً لا يُسْبَر غَوْرُها. هنا ما قاله جين في مقالة كتبها للمجلة اليسارية ديسِّينت في عام ١٩٩٤: «في محاولة نبيلة لتحرير الجنس البشري من العنف والقمع، كسرنا جميعَ الأرقام القياسية في الذبح الجماعي، وصنعنا أكوامًا من ملايين الجثث في أقلَّ من ثلاثة أرباع قرن». كان هذا اعتراف جين. ولاحظْ هنا أنه قال «كسرنا» وليس «كسروا». نحن من فعلناها. نحن الماركسيين. لم يستثنِ نفسه أو يعذرها، ولا غيره من المفكِّرين الغربيين الذين اعتنقوا الشيوعية أو تغاضَوا عنها، أو رأَوا أنَّ مناهضة الشيوعية بمنزلة تهديد أكبر للحرِّية. دائمًا ما آمن جين بالمسؤولية الشخصية، وقد كان صادقًا وشجاعًا بما فيه الكفاية، ليس فقط بأن يعترف بمسؤوليته في دعم الستالينية، وما بعد الستالينية السوفييتية، والسياسة السوفييتية؛ بل حتى مواجهة اليسار بأكمله -الماركسيين والاشتراكيين الديموقراطيين، والليبراليين اليساريين- مع الملومية.

في مقالته في مجلَّة ديسِّينت، طرح جين على نفسه وعلى حلفائه زوجَين من الأسئلة -التي خشيَ من أنَّ الكثيرين كانوا ببساطةٍ مهذَّبين للغاية ليسألوه إيَّاها- لحبِّه الشديد للحقيقة الذي منعه عن تجنُّبهما. سأل جين: بمعرفتنا «بأكوام [من] عشرات الملايين من الجثث في أقلَّ من ثلاثة أرباع قرن، ماذا عَلِمنا عن ذلك، ومتى عَلِمناه؟».

ثم أجاب عن السؤالين:

ماذا نعلم؟ «كلَّ شيء». لم يكن خافيًا. لم يكن علمنا مفاجئًا. كنا نعلم. أو إذا لم نكن نعلم، فإننا لم نعلم لأننا لم نُرِدْ أن نعلم. كنا نعلم عن معسكرات العمل، عن أحداث الاختفاء، عن جرام القتل. كنا نعلم كلَّ شيء.

متى علِمناه؟ «منذ البداية». لكننا اعتقدنا أنَّ تمالتنا على أيديولوجيتنا، وكراهيتنا للاستغلال والظلم الاقتصادي؛ مسوِّغ لما حدث. كان ذلك خطأنا. «بَشَّرْنا بالحاجة إلى كسر البيض حتى نصنع العجَّة». لنهزم الاستغلال والقمع، كان علينا قتل بعض الأبرياء -«بعض»، كما هو الحال مع ثمانين مليونًا.

قال جين: «قضينا ثلاثة أرباع قرن في بناء الاشتراكيات التي كلَّفت عشرات الملايين من الأرواح، وخلقت أنظمة سياسية فظيعة، ولم تستطع حتى توفير مستوًى معيشي لائق. ينبغي أن يكون العنصر الأساسي في تقويمٍ سليمٍ تقويمًا صريحًا للمدى الذي تُبرهَن فيه الافتراضات التي قام عليها اليسار بأكمله، والمجموعات الديموقراطية الاجتماعية والليبرالية، فضلًا عن اليسار الستاليني؛ بأنه لا يمكن تسويغها، دون الحاجة هنا إلى استحضار كلمة أكثرَ قسوةً».

كان جين جينوفيز راويًا من رواة الحقيقة، حتى في الأوقات التي تكون فيها الحقيقة قبيحةً ومحرجة ومهينة. أخبر بالحقيقة حتى عندما عنى ذلك الاعترافَ بالتواطؤ في الجرائم العالمية. وحتى في ذِروة ارتباطه الشغوف بالشيوعية، كان شغوفًا بالقدر نفسه برواية الحقيقة وتجنُّب تسييس المعرفة الأكاديمية أو إفسادها.

كانت بيتسي نظيرةَ زوجها في الإخلاص للحقيقة، ولم تكن أقلَّ شجاعةً في رواية الحقيقة. هذا الالتزام المشترك للحقيقة وروايتها والشجاعة التي عزَّزها جين وبيتسي في بعضهما البعض، تجعلنا نفهم العلاقة الاستثنائية التي كانت بين الشخصين اللذين كانا بطرق عدَّة أخرى غير

متشابهين. كان زواجهما -كما قلت في ثنائي على بيتسي في الفصل السابق- واحدةً من قصص الحبِّ العظيمة في عصرنا. وكما هو الحال في جميع قصص الحبِّ العظيمة بحقٍّ، خلق إخلاصهما لبعضهما البعض نوعًا من مجال القوَّة الذي جذب الآخرين إليه. كنت مبارَكًا لأكونَ بينهما.

كان جين وبيتسي متَّحِدَين في حبِّهما لبعضهما البعض، وفي حبِّهما للكثير من الأصدقاء الآخرين الذين أحبُّوهما؛ كانا متَّحِدَين في حبِّ الحقيقة والاستعداد لقولها مهما كانت التكلفة؛ وأخيرًا، كانا متَّحِدَين في الإيمان. متأثِّرةً بالشهادة الأخلاقية للكنيسة الكاثوليكية لقدسية الحياة الإنسانية وكرامة الزواج والأسرة، قرَّرت بيتسي في منتصف العمر التخلِّي عن العلمانية التي تربَّت عليها، وبدأت رحلة من التفكير والصلاة قادتها إلى الكاثوليكية. وقرَّر جين، تحت تأثيرها، وبعد أن فقد إيمانه بالمادِّية الجدلية؛ أن يعود إلى الأسرار. ستَّةٌ وعشرون عامًا بعد زواجهما العلماني، تزوَّجا بشكل مقدَّس كاثوليكيَّين مخلصَين -وسعيدين.

وارى جسدَ يوجين دومينيك جينوفيز الثرى بجوار حبيبته بيتسي، بعد الجنازة في كاتدرائية الملك المسيح في أتلانتا. إذا تُرِك لي الأمر حينها، فإنني كنت سأضع على علامة شاهد القبر هذا النقشَ البسيط: هنا يرقد يوجين جينوفيز، وإليزابيث فوكس جينوفيز: رواةُ الحقيقة.

(٣١)
آمي كاس التي لا يمكن أن تعوَّض

في عام ١٩٦١، كان عَقْد قِران آمي أبفيل على ليون كاس، في واحد من أجمل الزيجات - والشراكات الفكرية المثمرة- التي يمكن أن يتخيَّلها المرء. وفي يوم ١٩ من شهر أغسطس عام ٢٠١٥، تُوفِّيت آمي أبفيل كاس بعد صراع شجاع وطويل ضدَّ السرطان. كانت خسارة ليون لا حصر لها. وهو نفسه ما يمكننا أن نقوله عن خسارتنا لها. كانت آمي كاس إحدى أنبل النفوس التي خلقها الله، كنزًا وطنيًّا.

مثلَ زوجها، كانت آمي عالمةً بارعة -دقيقة، حاذقة، صاحبة نظرة ثاقبة بشكل يثير الإعجاب. لكنَّ مهنتها -نداءها، رسالتها في الحياة- كانت أن تُعلِّم. باستثناء زوجها، لم يُعلِّم أحد ببراعتها نفسها.

كانت آمي تعلم أنَّ التعليم أكثر من مجرَّد تلقين المعلومات، إلَّا إنها لم تستهزئ بأبعاد التعليم التي تتطلَّب من المعلِّم تلقين فهم دقيق للحقائق. وأدركت أنَّ التأمُّل والتحليل والتفسير السليم يوصل إلى مثل هذا الفهم، سواء كان الموضوعُ التاريخَ الأمريكي أم العلوم الطبيعية أم مسرحيات شكسبير وقصائده. معرفة أنَّ الحقائق غير كافية للتحصيل الفكري، ولكنها ضرورية.

ما هو أكثر من ذلك، هو امتلاكها لرادار لا يخطئ النفاق. تستطيع آمي أن تشمَّ رائحة الهراء الفكري على بعد ميل كامل، وليس في نتاجها أيٌّ منه. كانت من بين القلائل الذين كانت درجتهم مثاليةً في تجنُّب الصرعات والموضات التافهة التي انتشرت مثل الفيروس في الثقافة الفكرية على مدى الخمسينَ عامًا الماضية. والله وحده يعلم عدد الطلَّاب الذين أبعدتهم عن حفر هذه الصرعات والموضات.

كان تفاني آمي في التميُّز في التعليم جزءًا من رؤية أخلاقية أوسع، وجَّهتها طَوال حياتها وشكَّلت شخصيتها. وكان جوهر هذه الرؤية هو الشعور بالكرامة العميقة والمتساوية للإنسان.

في الستينيات من القرن الماضي، كانت آمي وليون من بين الناشطين الشبَّان الشماليين ذي الغالبية اليهودية، ممَّن سافروا إلى الجنوب المعزول للقتال من أجل الحقوق المدنية لمواطنيهم الأمريكيين الإفريقيين. في عام ١٩٦٥، قضَيا شهرًا في ميسيسيبِّي -في قلب ديكسي العنصرية- يعيشان مع عائلة مزارعة في منزل دون هاتف ولا ماء ساخن ولا دورة مياه داخلية، يعلِّمان وينظِّمان ويسجِّلان المواطنين السودَ للتصويت. إنَّ الشجاعة الأخلاقية التي اشتُهِرَت من خلالها آمي وليون في الدفاع عن النزاهة الفكرية، كان هذا العمل الجسدي الشجاع مؤذِنًا بها.

بصفتها امرأةً شابَّة، تحدَّت آمي تنمُّرَ العنصريين في ميسيسيبِّي. وتحدَّت لاحقًا تنمُّرَ الذين سعَوا إلى فرض عقائد اليسار في العالم الأكاديمي والثقافة الأوسع -التي من ضمنها الانعكاسة المعادية لأمريكا، والعدائية للتقاليد اليهودية المسيحية- التي صارت تُعرَف فيما بعد باسم «الصواب السياسي». كانت دائمًا تصدع بالحقيقة كما تؤمن بها، بغضِّ النظر عن المخاطر والتكاليف الشخصية والمهنية التي قد تترتَّب عليها. كانت ترفع من شأن الحقيقة لأنها كانت تؤمن بوجود علاقة مهمَّة بين نبلنا بصفتنا بشرًا، وقدراتنا في البحث عن الحقيقة وميلنا الطبيعي إلى ذلك.

عند آمي كاس، كان عدم الاستفادة من العقل خسارةً حقيقية. وكانت قناعتُها هذه جوهرَ تفانيها في تعليم الطلَّاب -ليس فقط الذين جلسوا في صفوفها في جامعة جون هوبكينز وسانت جون وشيكاغو. وقد كرَّست الكثير من طاقتها، خاصَّةً في العقود الأخيرة من حياتها، لتعليم الجمهور العامِّ خاصَّةً في المواضيع المتعلِّقة بالمسائل المدنية. وبتعاونهما في كثير من الأحيان مع العلماء الشبَّان الموهوبين وأتباعهم مثل ديانا شاوب ويوفال ليفين، أنتجت إيمي وليون موادَّ رائعةً لمساعدة الأمريكيين من الأعمار ومحطَّات الحياة كافَّةً، على فهم المُثُل والمؤسَّسات الأمريكية، وتقديرها بشكل أتمَّ وأعمق. كانت آمي وطنية حقيقية -أحبَّت بلدها ليس لمجرَّد أنه بلدها، بل لمبادئه الصادقة والخيِّرة، التي كثيرًا ما أخفقنا نحن الأمريكيين في العيش وَفْقًا لها. كان سعيها المستمرُّ لإلهامنا للعيش بشكل أفضل وَفْقًا لها.

أحد الاهتمامات الرئيسية الأخرى لآمي كان تعزيز علاقات عاطفية صحِّية ومُرْضية بين الشبَّان والشابَّات، ما يقود إلى زيجات سعيدة وباقية. كانت تعرف من تجرِبة شخصية مدى أهمِّية مثل هذه العلاقات، وكانت على ثقة كاملة بمدى أهمِّية الزيجات القوية -ليس فقط للأزواج أنفسهم، بل حتى لأطفالهم وللمجتمع بشكل عامّ. وقد أحزنها كما أحزن ليون انهيارُ ثقافة الزواج في القطاعات غيرِ المُوسِرَة من المجتمع الأمريكي، وروَّعهما ظهور ثقافة العلاقات غير الشرعية في حرم الجامعات، وبشكل متزايد في المدارس الثانوية والمتوسِّطة. لم يكن عند آمي أيُّ تسامح مع الفظاظة أو الافتراسية وأيِّ شيء يمكن أن يُفسِد الروح البشرية. وهذا ما دفعها إلى عدم الخضوع للفصل العنصري، أو لانهيار فترة التعارُف إلى الفجور والانحلال.

عند الشابَّات على وجه الخصوص، كانت آمي كاس قدوةً يُحتذى بها -مفكِّرةً مثيرة للإعجاب ومعلِّمة؛ وزوجةً محبَّة ومخلصة، وأمًّا، وجدَّة؛ وشاهدةً أخلاقية شجاعة؛ وصديقةً وفية وكريمة؛ ووطنيةً مخلصة. وعندنا نحن الذين عرفناها وأحببناها، بدءًا من زوجها الذي أثْرَتْ حياته بشكل عميق، والذي تُشابه فضائلُه فضائلَها بشكل ملحوظ؛ هي امرأة لا يمكن أن تُعوَّض. إنَّ من الصعب تخيُّلَ الحياة من دونها. لكن ما لا يمكن أخذه منَّا هو الدروس التي قدَّمتها، ليس فقط المفاهيم التي علَّمتها، بل أيضًا المثال الرائع الذي يتجسَّد في الحياة التي قادتها.

(٣٢)
أنتونين سكاليا
أصولي أمريكي

على مدار تاريخ أمَّتنا، وُصِف الكثير من الفقهاء بأنهم «قامات شامخة في القانون». أنتونيو سكاليا هو أحد هؤلاء القلَّة الذين يستحقُّون بالفعل هذا الوصف.

أوصى القاضي سكاليا بالمبدأ الذي يقول إنَّ الدستور ينبغي أن يُفسَّر بطريقة تكرِّم النصَّ - الكلمات التي في الصفحة- كما فهمها الذين كان تصديقهم عليها جزءًا من القانون الأساسي للأرض. قد يعتقد المرء أنَّ هذا هو ما حصل. لكنَّ الفقهاء وأساتذة القانون الذين سعَوا إلى توسيع سلطة القُضاة لإبطالها وعَدِّها تشريعًا «غير دستوري» أو إجراءاتٍ تنفيذيةً صادف أن عَدُّوها غير عادلة وغير حكيمة أو لبعض الأسباب غيرَ مرغوب فيها؛ تجاهلوا هذا المبدأ أو تخلَّوا عنه.

في عصرنا، يمكن أن نرى بوضوح وبشكل رئيسي هذا الدافع بين التقدُّميين السياسيين. وهو ما أدَّى بنا إلى إجهاض قانوني أمرتْ به المحكمة في قضية رو ضدَّ وايد، واعتراف تكليفي قضائي بالشراكات من الجنس نفسه على أنها زيجات قانونية، في قضية أوبرجفيل ضدَّ هوجز. وفي وقت سابق من تاريخنا الوطني، سيَّر هذا الدافعُ فقهَ محافظي عدم التدخُّل الاقتصادي، ما أدَّى إلى اتِّخاذ قرارات مثل لوخنر ضدَّ نيويورك، وهو حكم صدر في عام ١٩٠٥، أسقط تشريعًا لحماية العمَّال، كان يَحُدُّ من عدد ساعات العمل التي تُطلَب من الموظفين، أو يُسمَح لهم فيها بالعمل في المخابز الصناعية.

من وجهة نظر سكاليا، فإنَّ القضاة الذين خضعوا للدافع بإدخال «حقوق» أو مبادئ أخرى إلى الدستور، لا يمكن العثور عليها في نصِّ الوثيقة، أو في الآثار المنطقية أو الفهم الأصلي لأحكامه؛ إنَّما يخونون حكم القانون، ويسخرون من يمين الولاء له.

أن تفعل فعلَ لوخنر (أو كما صار مصطلحًا يُعرَف باسم: Lochnerize)، سواء في سبيل اقتصاد عدم التدخُّل (كما في قضية لوخنر نفسها)، أو الأخلاقيات الاجتماعية الليبرالية (كما في قضية رو وأوبرجفيل)؛ هو أن تحرم الشعب الأمريكي من حقِّه في حكم نفسه. وعند للقضاة، بحُجَّة فرض الضمانات الدستورية، أن يستبدلوا بأحكامهم الأخلاقية والسياسية الأحكام العكسية لممثِّلي الشعب المنتخَبين، هو اعتداء على الدستور ذاته والذين يدَّعون أنهم يتصرَّفون باسمه.

منذ أن طُوِّرَت «نظرياتٌ» للتفسير الدستوري (مثل «الدستورية الحية»، و«القراءة الأخلاقية للدستور») من قِبل قضاة وعلماء قانونيين، في محاولة لتسويغ الاغتصاب القضائي للسلطة التشريعية الديموقراطية؛ صار من الضروري عند سكاليا والمدافعين الآخرين عن الفكرة القائلة بأنَّ الدستور يعني ما يقوله -أي ما يعنيه الأشخاص الذين صاغوه وصدَّقوا أحكامه بالكلمات التي استخدموها- أن يُعطُوا اسمًا لـ«نظريتهم» للتفسير الدستوري. كان الاسم الذي اختاروه: «الأصولية» في إشارة منهم إلى قناعتهم بأنَّ الفهم العامَّ الأصلي للأحكام الدستورية والمبادئ هو ما ينبغي أن يُوجِّه القضاة ويحكمهم في تحديد هل يجب عَدُّ قانونٍ أو سياسةٍ ما صالحة دستوريًّا أم إعلانها غيرَ دستورية.

لم يكن نينو سكاليا «أصوليًّا» فقط -الأصولي الرائد في عصره- بل كان أيضًا مدافعًا عن السلطة والمسؤولية المتساوية للفروع الثلاثة للحكومة في مسائل التفسير الدستوري، وهي رؤية عندما يُدقَّق فيها تعرف باسم «القِسْمية - departmentalism». بعبارات أخرى، أيَّد لقد أبراهام لينكولن وكان ضدَّ عدوِّه رئيسِ المحكمة العليا روجر بروك تاني، بشأن مسألة هل يجب على الفروع التشريعية والتنفيذية أن تُطابِق سلوكها دائمًا بالتفسير الدستوري عند المحكمة العليا أم لا. قال تاني نعم، وقال لينكولن لا. كان السؤال الذي يطرح نفسه هل لينكولن بصفته رئيسًا سيَعُدُّ نفسه مُلزَمًا بحكم تاني المؤيِّد للعبودية في قضية دريد سكوت ضدَّ ساندفورد (مُسقِطًا قيود الكونغرس على العبودية في الأراضي الأمريكية، ومصرًّا على أنَّ السود -حتى الأحرار منهم- لا يمكن أن يصبحوا مواطنين أبدًا). في الخطاب الافتتاحي الأول للمحرِّر العظيم، أجاب لينكولن بأنه إذا ما تعامل الشعب الأمريكي مع السلطة القضائية على أنها سلطة أعلى في التفسير الدستوري، سيكون وكأنهم «توقَّفوا عن أن يكونوا حكَّام أنفسهم، إلى الدرجة التي يكونون فيها قد أسلموا عمليًّا حكومتهم إلى أيدي تلك المحكمة البارزة».

مع ذلك، في جزء كبير من القرن العشرين، كانت فكرة تاني القديمة، السيادة القضائية، القائلة بأنَّ ما يقوله القضاة يمضي بغضِّ النظر عما يحدث؛ أنه عندما تصدر المحكمة العليا حكما فإنه يكون متفوِّقًا على الفروع التنسيقية للحكومة، وليس فقط على المحاكم الفيدرالية الدنيا - نوعًا من العقيدة بين أساتذة القانون والمحامين والقضاة. التشكيك فيها -تبنِّي موقف لينكولن- بدا وكأنه فضيحة. إلَّا إنَّ أنتونين سكاليا لم يشكِّك فيها فقط بل ورفضها أيضًا. وقد رفضها للأسباب الصحيحة، أسباب لينكولن: لأنها تتعارض مع المبادئ الجمهورية للدستور نفسه. عند سكاليا، كما هو عند لينكولن، حكمُ القانون لم يكن هو حكمَ القضاة، وكان قرار المحكمة هو قانون القضية (مُلزِمًا للأطراف)، ولكنه ليس بالضرورة قانون الأرض (مُلزِمًا للفروع الأخرى للحكومة).

في محادثة عامَّة معي في رابطة الاتِّحاد في فيلادلفيا عام ٢٠١٥، قال اسكاليا إنه على الرغم من أنه من المستحسَن عمومًا للرئيس والكونغرس أن يقبلا حكمًا دستوريًّا أصدرته المحكمة، حتى لو عَدُّوه خطأً، إلَّا إنَّ هذا ليس دائمًا هو المسار الصحيح وبلا شكٍّ ليس هو المسار الصحيح عندما يشكِّل حكم المحكمة اغتصابًا جسيمًا للسلطة القضائية -انتزاعًا للسلطة القضائية. وعندما سُئل عن أمثلة، استشهد بقضية دريد سكوت ضدَّ ساندفورد، ولوخنر ضدَّ نيويورك، ورو ضدَّ وايد -وهي قضايا كان فيها الغالبية من قضاة المحكمة العليا -دون اكتراث، بالتشريع من مقاعدهم- قد اخترعوا حقوقًا لا يمكن العثور عليها في أيِّ مكان من الدستور، ليفرضوا بها على الأمَّة موقف السياسة المفضَّلة، بشأن قضايا مشحونة أخلاقيًّا ذات أهمِّية عظيمة للعامَّة.

بصفتها فقيهًا، كان أنتونين اسكاليا معروفًا بمساءلته الصارمة للمحامين الذين يَمْثُلون أمام المحكمة، وبوجهات نظره الحاذقة والنابضة بالحيوية والتي يغلب عليها الشراسة -والتي أخذ طابع المعارضة في الكثير منها. بالإضافة إلى دفاعه المصمِّم عن الأصولية، فإننا سنذكره أيضًا بإخلاصه للمبدأ الدستوري لفصل السلطات، وجهوده في استعادة الفيدرالية -على الرغم من إيمانه بأنَّ التعديل الدستوري في الحقبة التقدُّمية الذي ينصُّ على إجراء انتخابات فورية لأعضاء مجلس الشيوخ، هو ما جعل المهمَّة ميؤوسًا منها. («ماتت الفيدرالية»، هكذا قال لي وللجمهور في رابطة الاتِّحاد، «لقد قتلها التعديل السابع عشر. لقد ماتت، ماتت، ماتت»).

كيف كان نينو اسكاليا بصفته شخصًا؟ كان رجلًا ذا صبر محدود وشغف عظيم. إن قلنا إنه «لم يعانِ من الحمقى لحسن حظِّه»، فسنكون قد بخسناه حقَّه. لم يكن عنده أيُّ تسامح مع المتسكِّعين والكسالى وطالبي إيجار السكن والانتهازيين أو المتطفِّلين، وما كان ليحني القانون لأيِّ أحد -حتى لو آمن شخصيًّا بأنَّ القانون قاسٍ للغاية. لكن كما يشهد أصدقاؤه من جميع الانتماءات السياسية، كان رجلًا بلطف وكرم عظيمَين. كان رجلًا يؤمن بالحكومة المحدودة، بصفتها مسألة فلسفة سياسية وقانونًا دستوريًّا، على حدٍّ سواء، وكان يؤمن بشدَّة بالمسؤولية الشخصية، التي من ضمنها واجب الصدقة على أولئك الذين يعانون أو الذين هم في حاجة.

ومن بين الذين ما زالوا في قبضة التعصُّب المناهِض للكاثوليكية التي وصفها آرثر شليسينغر الأب بأنها «التحيُّز الأعمق في تاريخ الشعب الأمريكي»، الذين من ضمنهم مع الأسف أولئك الذين هم في العالم الأكاديمي؛ صراحة اسكاليا في الحديث عن إيمانه أعطت أوكسجينًا لنظرية تافهة، تقول بأنَّ أصولية اسكاليا هي نوع من الغطاء لحلِّ القضايا الدستورية، بطرق تنسجم مع العقيدة الكاثوليكية. بعيدًا عن تفجير ضحكة من القلب على هذه البلاهة الحاقدة، فإنه كلَّما قلَّ الحديث عنها وتعاطي الناس معها، كان أفضل. تعامل معها اسكاليا بقوله إنَّ تعاليم دينه تحرِّم عليه التلاعب بالدستور، لأيِّ سبب -حتى جعْلِ القانون يتطابق مع تعاليم دينه: «لا تكذب».

كانت إحدى صفات أنتونين اسكاليا الأروع موهبته في تشكيل الصداقات -وهي موهبة مكَّنته من تشكيل روابط عاطفية عميقة وطويلة الأمد، بغضِّ النظر عن الاختلافات الدينية والأخلاقية والسياسية. كانت صديقته الأقرب في المحكمة العليا هي الليبرالية الصلبة روث بادر غينسبرغ (التي عمل معها أيضًا في محكمة الاستئناف الأمريكية لدائرة العاصمة). صادق أيضًا زميلته الليبرالية الهيبية الصغيرة سنا إلينا كاغان، التي كان أحيانًا يأخذها معه في رحلات الصيد. لم تقلِّل التقدُّمية الصارمة للقاضية كاغان ورفضها الصارم لمبدأ الأصولية من محبَّته أو احترامه لها على الإطلاق.

شريف جرجيس، وهو مرشَّح الدكتوراه في الفلسفة في جامعة برينستون، وطالب القانون في جامعة ييل (والمؤلِّف المشارك لي برفقة ريان تي. أندرسون في كتاب (ما الزواج؟))؛ لخَّص تلخيصًا متبصِّرًا الرغبة اسكاليا الخاصَّة والجديرة بالملاحظة، لطلَّاب القانون وغيرهم من الشبَّان والشابَّات المهتمِّين بالقانون الدستوري:

في ميدان تتَّضح فيه المناورات الفكرية والتباهي والمقارنة المتبادلة، جاهر القاضي اسكاليا بكلِّ جرأة بأشياء اعتقد كثيرٌ من زملائه الأكاديميين الليبراليين العلمانيين بساطتها وسذاجتها - الأصولية، والوطنية، والإيمان بالله. إنَّ الذكاء وبهجة الحياة التي انبثقت من كتاباته وكانت تملأ القاعة كلما بدأ الحديث، جعلت مُثُلَه جذَّابةً للشبَّان (غالبًا من منهج قانون الظلِّ لمعارضيه)، وتحدَّى الخصوم لإشراكهم في معركة فكرية.

كان نينو اسكاليا زوجًا مخلصًا ومحبًّا لماورين، زوجته الذكية خرِّيجة رادكليف والبالغة من العمر ٥٥ عامًا، وأبًا رائعًا لأطفالهما التسعة.

شخصيًّا، أنا مدين له بالكثير من اللطف. عندما نُصِّبْت أستاذ ماكورميك للفقه في جامعة برينستون، كان سعيدًا بهذا الشرف لي حتى أكثر من ساعدتي أنا. وعندما أسَّست برنامج جيمس ماديسون في المُثُل والمؤسَّسات الأمريكية، سألني على الفور عمَّا أحتاج إليه من مساعدة في سبيل النهوض به. قدَّم الكثير من المحاضرات بدعوة مني في مناسبات متعدِّدة في برينستون وغيرها، وكان دائمًا مُرحِّبًا بحضور مجموعات من طلَّابي ضيوفًا عنده لحضور المرافعات الشفهية في المحكمة العليا.

كان نينو صديقا عزيزًا وسأفتقده.

بوفاة أنطونين غريغوري سكاليا، فقدت الأمَّة واحدًا من أعظم فقهائها، ورجلًا جسَّد مبدأ الإخلاص للدستور. فلْترقد روحك في سلام.

* * *

ملاحظات

الفصل الثاني: حدود الحدود الدستورية

1 See Alexander Hamilton, Federalist Papers, Number 84.

2 See, e.g., Jeremy Waldron, "The Core of the Case against Judicial Review", Yale Law Journal 115 (2006): 1345–1406.

3 See, e.g., United States v. Lopez, 514 U.S. 549 (1995).

4 National Federation of Independent Business v. Sebelius, 567 U.S.___ (2012).

5 John Adams, Message to the Officers of the First Brigade of the Third Division of the Militia of Massachusetts (1798).

الفصل السادس: بعض الأسئلة الصعبة حول التمييز الإيجابي

1 See, e.g., Adarand Constructors, Inc. v. Pena, 515 U.S. 200, 227 (1995).

2 Gratz v. Bollinger, 123 S. Ct. 2411, 2417 (2003); Grutter v. Bollinger, 123 S. Ct. 2325, 2331 (2003).

3 Gratz, 123 S. Ct. at 2427; Grutter, 123 S. Ct. at 2337–38.

4 Gratz, 123 S. Ct. at 2427; Grutter, 123 S. Ct. at 2339.

5 Gratz, 123 S. Ct. at 2427–28.

6 Grutter, 123 S. Ct. at 2342.

7 See Gratz, 123 S. Ct. at 2445 (Ginsburg, J., dissenting); Grutter, 123 S. Ct. at 2349 (Scalia, J., concurring in part and dissenting in part).

8 Gratz, 123 S. Ct. at 2446 (Ginsburg, J., dissenting).

9 Grutter, 123 S. Ct. at 2343.

10 See ibid. at 2340

(تصف دعم القادة العسكريين ورجال الأعمال للتعامل مع التنوُّع على أنه مصلحة حكومية ملحَّة).

11 Ibid. at 2348–49 (Scalia, J., concurring in part and dissenting in part).

12 Why this is the case is disputed. In my opinion, it has nothing to do with genetics.

12 لِمَ هذه الحالة مختَلَف عليها، في رأيي، ليس لها أيُّ علاقة بالوراثة.

13 يتجلَّى غياب تنوُّع الآراء بين الأكاديميين في الكثير من المجالات، ومنها مسألة سياسات التفضيل العرقية والإثنية في القبول الجامعي. يتساءل الكثير من الأشخاص الأذكياء ذوي النيَّات الطيبة في الولايات المتَّحدة: هل من الحكمة والعدل والشرعية دستوريًّا منحُ تفضيلات لأفراد جماعات عرقية وإثنية معيّنة؟ ومع ذلك، ليس هناك إلَّا تنوُّع بسيط في الرأي بين الأكاديميين المعاصرين في القانون والعلوم الاجتماعية. من السهل أن تجد علماء يفضِّلون السياسات المعنية، لكن من غير السهل أن تجد علماء يعارضونها. مثال على ذلك: عندما نُشِر هذا المقال في الأصل بصفته جزءًا من نقاش حواري في مجلَّة (كولومبيا للقانون) حول (غروتير) و(غراتز)، كان الوحيد في القضية برُمَّتها الذي كتبه شخص ينتقد سياسات التفضيل العرقي والإثني.

14 See Grutter, 123 S. Ct. at 2351 (Thomas, J., concurring in part and dissenting in part) (reviewing precedents defining compelling government interest as involving “pressing public necessity”).

15 See Korematsu v. United States, 323 U.S. 214, 216 (1944). The standard announced in Korematsu was right, though the court’s application of the standard and thus the outcome of the case were mistaken.

16 Adarand, 515 U.S. 200 at 237.

17 Grutter, 123 S. Ct. at 2333.

18 Peter Kirsanow, “Michigan Impossible”, National Review Online, July 1, 2003, www.nationalreview.com/comment/comment-Kirsanow070103 .asp.

19 Regents of the University of California v. Bakke, 438 U.S. 265 (1978).

20 Nat Hentoff, “What the Supreme Court Left Out: The Smoking Gun in Grutter v. Bollinger,” Village Voice, July 16, 2003, 34.

21 Grutter v. Bollinger, 137 F. Supp. 2d 821, 849 (E.D. Mich. 2001), revised in part and vacated in part, 288 F.3d 732 (6th Cir. 2002), affirmed, 123 S. Ct. 2325 (2003).

22 المرجع نفسه في 853.

23 Hentoff, “What the Supreme Court Left Out” (quoting Jacques Steinberg, “The New Calculus of Diversity on Campus”, New York Times, February 2, 2003).

24 المرجع السابق.

الفصل الثامن: القانون الطبيعي والإله وكرامة الإنسان

1 See Bernard J. F. Lonergan, Insight: A Study of Human Understanding (London: Longman’s, 1955).

2 لأنَّ المبدأ العملي الأول والأكثر أساسيةً، الذي يوجِّه اختيار الإنسان نحو ما هو جدير، وبعيدًا عن فاقته؛ هو الأساس في تحديد المعرفة الأخلاقية. هناك شعور بأنَّ المعرفة بهذا المبدأ هي معرفة أخلاقية ناشئة.

3 Thomas Aquinas, Summa Theologiae, I–II, Q. 94, A. 2.

4 On the first principle of morality and its specifications, see John Finnis, Joseph M. Boyle Jr., and Germain Grisez, Nuclear Deterrence, Morality, and Realism (Oxford: Clarendon Press, 1987), 281–87.

5 باستخدامي لعبارة «إنسانيتنا»، فإنني أشير بشكل أكثر دقَّةً إلى طبيعة البشر بصفتهم كائنات عقلانية. طبيعة البشر هي طبيعة عقلانية. لهذا، في ظلِّ طبيعتنا البشرية، نمتلك نحن البشر كرامةً عميقة ومتماسكة. مع ذلك، فإنَّ الأمر نفسه سينطبق على كائنات أخرى غير البشر مِن التي تكون طبيعتها ذات طبيعة عقلانية، إذا كان هناك كائنات بهذا الشكل بالفعل. في حالة البشر، الأفراد الذين لم يحصلوا بعد على القدرات التي يمكن ممارستها على الفور مثل التفكير المفاهيمي وغير ذلك من الأفعال العقلانية، وحتى أولئك الذين فقدوها بشكل مؤقَّت أو دائم، والذين لا يمتلكونها، والذين لم يمتلكوها قطُّ، والذين (بشكل أشبه بالمعجزة) لن يمتلكوها أبدًا؛ هم أيضًا يمتلكون طبيعة عقلانية.

6 بعد قولي لهذا، لا أريد اقتراح فرق أكثر حدَّةً مما يمكن تسويغه بين الحقوق الإيجابية والسلبية. حتى في حالة الحقوق السلبية، أحيانًا يكون من المناسب السؤالُ عن كيفية احترام الحقِّ وإذا كان هناك أحد، مَن يتحمَّل المسؤولية الخاصَّة في حمايته. وعلاوةً على ذلك، يمكن أن يكون الحال أنه ليس هناك إجابة صحيحة وحيدة عن أسئلة حول المكان الذي يجب أن تحتلَّه حماية الحقِّ في قائمة الأولويات الاجتماعية. فكِّرْ -على سبيل المثال- في الحقِّ في عدم التعرُّض للاعتداء أو الضرب. على الرغم من أنه من الواضح أنَّ الأفراد مُلزَمون باحترام هذا الحقّ، وعلى القدر نفسه من الوضوح بأنَّ الحكومات مُلزَمة بحماية الأشخاص الخاضعين لولايتها من أولئك الذين سينتهكون هذا الحقَّ؛ فإنَّ المجتمعات المختلفة تختلف -بشكل معقول- ليس فقط في وسائل حماية الأشخاص من الاعتداء والضرب، بل أيضًا في مستوى الموارد التي تخصِّصها لحماية الأشخاص من انتهاكات هذا الحقّ. أنا ممتنٌّ لألن بوكانان على هذه النقطة.

7 See, e.g., Yves R. Simon, A General Theory of Authority (Chicago: University of Chicago Press, 1962); John Finnis, Natural Law and Natural Rights, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 59–127.

8 David Hume, A Treatise of Human Nature (Oxford: Clarendon Press, 1888 [1739]), bk. 2, pt. 3, sec. 3, at 415.

9 Thomas Hobbes, Leviathan, ed. Edwin Curley (London: Hackett Publishing Company, 1994 [1651]), 41.

10 أقدِّم نقدًا مفصَّلًا للشكِّ الهيوماني، ودفاعًا عن وجهة نظري الخاصَّة في علاقة العقل والشعور، والعاطفة، وما شابه ذلك، في:

Robert P. George, In Defense of Natural Law (Oxford: Oxford University Press, 1999), ch. 1. See also John Finnis, Reason in Action (Oxford: Oxford University Press, 2011), ch. 1 ("Practical Reason's Foundations").

11 See, e.g., John Finnis, Religion and Public Reasons (Oxford: Oxford University Press, 2011), esp. ch. 1 ("Darwin, Dewey, Religion, and the Public Domain").

12 See Thomas Aquinas, Summa Theologiae, I–II, Q. 91, art. 2, Q. 100, art. 1, at 997.

13 See John Finnis, Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1991), 26n50.

14 Second Vatican Council, Declaration on Religious Liberty: Dignitatis Humanae, secs. 2–3 (1965), reprinted in Vatican Council II: The Conciliar and Post-Conciliar Documents, ed. Austin Flannery, OP, rev. ed. (Northport, NY: Costello, 1988), 800–801.

15 See Finnis, Natural Law and Natural Rights, 33–48.

16 في الدفاع عن حرِّية الاختيار (أو حرِّية الإرادة) كما هي موصوفة هنا:

See Joseph M. Boyle Jr., Germain Grisez, and Olaf Tollefsen, Free Choice: A Self-Referential Argument (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1976).

17 على الرغم من أنَّ التمييز بين اعتزام الآثار الجانبية السيِّئة وقبولها، غالبًا ما يكون ذا صلة بالتقويم الأخلاقي على مستوى القانون الطبيعي، فلا ينبغي لأحد أن يفترض أنه من المستحيل

انتهاك المعايير الأخلاقية عند قبول الآثار الجانبية. على العكس من ذلك، قد يتصرَّف المرء بشكل غير عادل -على سبيل المثال- عند قبول الآثار الجانبية السيِّئة، حتى عندما لا يقع في القاعدة ضدَّ اعتزام موت إنسان بريء أو إصابته، على سبيل المثال. انظر:

e.g., George, In Defense of Natural Law, 106.

18 See, e.g., Aristotle, Nicomachean Ethics, supra note 4, at 1113b5–13.

الفصل التاسع: لماذا الحقائق الأخلاقية مهمَّة؟

1 Erik Eckholm, "Colorado Court Rules against Baker Who Refused to Serve Same-Sex Couples", New York Times, August 13, 2015; Peter Schmidt, "Federal Judge Upholds Dismissal of Counseling Student Who Balked at Treating Gay Clients", Chronicle of Higher Education, July 27, 2010; Jason L. Riley, "Christian Belief Cost Kelvin Cochran His Job", Wall Street Journal, November 10, 2015; Susanna Kim, "Mozilla CEO Brendan Eich Resigns after Protests from Gay Marriage Supporters", ABC News, April 3, 2014.

الفصل العاشر: مفهومان للحرِّية.. والضمير

1 John Stuart Mill, On Liberty and Other Essays (Oxford: Oxford University Press, 1991), 13–14.

2 H. L. A. Hart, Law, Liberty, and Morality (Oxford: Oxford University Press, 1963).

3 Mill, On Liberty, 15.

4 See, e.g., Robert P. George, Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality (Oxford: Clarendon Press, 1993).

5 See John Finnis, Fundamentals of Ethics (Oxford: Oxford University Press, 1983), ch.3.

6 John Henry Newman, Certain Difficulties Felt by Anglicans

...Considered A Letter Addressed to the Duke of Norfolk (London: Longmans, Green, 1897), 250.

7 Planned Parenthood v. Casey, 505 U.S. 833 (1992) (plurality opinion by Justices Sandra Day O'Connor, Anthony Kennedy, and David Souter).

8 See John Finnis, Natural Law and Natural Rights, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 89–90.

9 See George Weigel, Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II (New York: HarperCollins, 1999).

الفصل الحادي عشر: الحرّية الدينية

1 See John Finnis, Natural Law and Natural Rights, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2011), chs. 3–4.

2 Germain Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1–2, Question 94, Article 2", Natural Law Forum 10 (1965): 168–96.

3 المرجع نفسه.

4 Finnis, Natural Law and Natural Rights, 450–52.

5 Martin Luther King, Letter from Birmingham Jail (New York: HarperCollins, 1994). The letter was written and originally published in 1963.

6 John Rawls, "On the Priority of Right and Ideas of the Good," Philosophy and Public Affairs 17, no. 4 (1988): 251–76.

7 John Finnis, Joseph M. Boyle Jr., and Germain Grisez, Nuclear Deterrence, Morality, and Realism (Oxford: Clarendon Press, 1987), 304–9.

8 حول الدين بصفته حاجةً بشرية أساسية، انظر:

Finnis, Natural Law and Natural Rights, 89–90.

9 للحصول على معالجة مستنيرة وحسَّاسة لأوجه التشابه والاختلاف بين الأديان التاريخية العالمية، انظر:

Augustine DiNoia, The Diversity of Religions: A Christian Perspective (Washington, DC: Catholic University Press, 1992).

10 See Kevin J. Hasson, The Right to Be Wrong: Ending the Culture War over Religion in America (New York: Encounter Books, 2005).

11 Dignitatis Humanae, 2–3.

12 حول القانون الطبيعي والحرِّية الدينية في التقليد اليهودي، انظر:

David Novak, In Defense of Religious Liberty (Wilmington, DE: ISI Books, 2009).

(لقد خصَّص الحاخام نوفاك هذا العمل الرائع لي. ولأنَّ هذه هي المرة الأولى التي أجد فيها الفرصة لأستشهد بها في منشور لي، فيسعدني أن أتيح لي ذلك علنًا لأشكره على ما أَعُدُّه شرفًا كبيرًا).

١٣ John Rawls, Political Liberalism, expanded ed. (New York: Columbia University Press, 1993), 137.

14 Nostra Aetate, 2–4.

الفصل الثاني عشر: ما هو الزواج -وما هو الذي ليس بزواج؟

1 يَستمدُّ هذا القسم مادَّته بشكل كبير من الموادِّ في الكتاب الذي شاركتُ في تأليفه مع شريف جرجس وريان أندرسون. انظر:

Sherif Girgis, Ryan T. Anderson, and Robert P. George, What Is Marriage? Man and Woman: A Defense (New York: Encounter, 2012), 68–70.

2 Andrew Sullivan, Virtually Normal: An Argument about Homosexuality (New York: Vintage Books, 1996), 202–3.

3 Ari Karpel, "Monogamish," The Advocate, July 7, 2011, www.advocate.com/Print_Issue/Features/Monogamish/.

4 Victoria A. Brownworth, "Something Borrowed, Something Blue: Is Marriage Right for Queers?" in Greg Wharton and Ian Philips, eds., I Do/I Don't: Queers on Marriage (San Francisco: Suspect Thoughts Press, 2004), 53, 58–59.

5 Michelangelo Signorile, "Bridal Wave," Out 42 (December January 1994): 68, 161.

6 E. J. Graff, "Retying the Knot," in Andrew Sullivan, ed., Same Sex Marriage: Pro and Con: A Reader (New York: Vintage Books, 1997), 134, 136.

الفصل الرابع عشر: هل البوليامورية هي التالي؟

1 Elizabeth Brake, "Minimal Marriage: What Political Liberalism Implies for Marriage Law," Ethics 120 (2010): 303.

2 See Maggie Gallagher, "(How) Will Gay Marriage Weaken Marriage as a Social Institution: A Reply to Andrew Koppelman", University of St. Thomas Law Journal 2, no. 1 (2004): 62.

3 Leslie Ford, "NYU Prof Is for Same-Sex Marriage but Really against Marriage", Daily Signal, April 29, 2013, http://dailysignal.com/2013/04/29/nyu-prof-is-for-same-sex marriage-butreally-against-marriage/.

4 Beyond Same-Sex Marriage: A New Strategic Vision for All Our Families and Relationships", BeyondMarriage.org, July 26, 2006, beyondmarriage.org/full_statement.html.

5 “Jessica Bennett, “Only You. And You. And You: Polyamory— Relationships with Multiple, Mutually Consenting Partners—Has a Coming-Out Party”, Newsweek, July 29, 2009, www.newsweek.com/2009/07/28/only-you-and-you-and-you.html.

6 “Three-Person Civil Union Sparks Controversy in Brazil,” BBC News, August 28, 2012, http://www.bbc.com/news/world-latin-america-19402508; Elizabeth Nolan Brown, “Polyamorous Brazilian Trio Joined in Civil Union, Say Same-Sex Marriage Paved the Way”, Reason, November 6, 2015,

http://reason.com/blog/2015/11/06/polygamous-brazilian trioweds.

7 “House of Commons Library Briefing Paper Number 05051: Polygamy”, House of Commons Library, January 6, 2016, http://researchbriefings.parliament.uk/ResearchBriefing/Summary SN 05051

الفصل السابع عشر: الضمير وأعداؤه

1 أدلى الرئيس أوباما بهذه الملاحظة في اجتماع البلدية في جونستاون، بنسلفانيا، في 29 مارس 2008. وحتى لا يكون هناك شكٌّ في أنني أعامله بشكل عادل، سأضع الاقتباس في سياقه الكامل: «عندما يتعلَّق الأمر على وجه التحديد بفيروس نقص المناعة البشرية/ فقدان المناعة المكتسَب (الإيدز)، فإنَّ الوقاية الأكثر أهمِّيةً هي التعليم، والذي ينبغي أن يشمل تعليم الامتناع عن الجنس، وتعليم الأطفال -كما تعلمون- أنَّ الجنس ليس شيئًا عفويًّا. ولكن يجب أن يتضمَّن أيضًا -كما ترَون- معلوماتٍ عن وسائل منع الحمل، لأنه، انظروا.. عندي ابنتان؛ إحداهما في سنِّ التاسعة، والأخرى في سنِّ السادسة. سأعلِّمهما في البداية القِيَم والأخلاق. ولكن، إذا أخطأتا، فإنني لا أريد أن تُعاقبا بطفل. لا أريد أن تُعاقبا بأمراض تنتقل بالاتِّصال الجنسي في سنِّ السادسة عشرة. كما ترَون، فإنه لن يكون من المنطقي عدم إعطائهما معلومات عن ذلك».

انظر:

blogs.cbn.com/thebrodyfile/archive/2008/03/31/obamasays-he doesnt-want-his-daughters-punished-with-a.aspx.

الفصل الثامن عشر: متى تبدأ الحياة؟

1 للحصول على ملخَّص مفيد للدراسات العلمية في هذا المجال، انظر:

blogs.cbn.com/thebrodyfile/archive/2008/03/31/obamasays-he doesnt-want-his-daughters-punished-with-a.aspx.

2 في عام 2008، أخبر بايدن، توم بروكاو من قناة إن بي سي: «إنها قضية شخصية وخاصَّة. بصفتي كاثوليكيًّا رومانيًّا، أنا مستعدٌّ لقبول تعاليم كنيستي... أنا مستعدٌّ -بوصفها مسألة دينية- لقبول أنَّ الحياة تبدأ في لحظة الحمل. لكنَّ هذا هو حكمي. عندي، أن أفرض هذا الحكم على أيِّ شخص آخر متديِّن مثلي أو ربما حتى أكثر مني، يبدو لي غيرَ مناسب في مجتمع تعدُّدي». وقال بايدن خلال مناظرة منصب نائب الرئيس لعام 2012: «أنا أقبل موقف كنيستي من الإجهاض... تبدأ الحياة عند الحمل في حكم الكنيسة. أنا أقبل ذلك في حياتي الشخصية، لكنني أرفض أن أفرضها على المسيحيين والمسلمين واليهود المتديِّنين بشكل متساوٍ، وأنا أرفض فرض ذلك على غيرهم».

الفصل التاسع عشر: أخلاقيات الأجنَّة

1 لأنَّ الأمر يستحقّ، يجب أن أشير إلى أنَّ الكنيسة الكاثوليكية لا تحاول استخلاص استدلالات علمية حول إنسانية الجنين البشري أو تميُّزه من الآراء اللاهوتية حول نفخ الروح. بل في الواقع، الأمر عكس ذلك. الشخص الذي أراد أن يتحدَّث البابا بأنَّ الجنين البشري «قد نُفِخَت الروح فيه» -وهو شيء لم تقلْه الكنيسة الكاثوليكية حتى هذه اللحظة- عليه أن يُثبِت وجهة نظره من خلال تقديم الحقائق العلمية (من بين أمور أخرى). يُستخلَص الاستنتاج اللاهوتي على أساس نتائج العلم حول التكامل الذاتي، والتميُّز، والوَحدة، وتحديدية الجنين النامي (من بين أمور أخرى). لذا، فإنَّ الأمور تسير بشكل معاكس تمامًا للطريقة التي يتخيَّل بعض المدافعين عن البحوث المدمِّرة للأجنَّة، الذين يعتقدون أنهم يعرفون ما تقوله الكنيسة الكاثوليكية حول نفخ الروح، إنها تسير عليها.

2 وجهة نظري لا تكمن في إلقاء الضوء على الشهادة الهامَّة لكثير من التقاليد الدينية إلى الكرامة العميقة والمتأصِّلة والمتساوية لجميع أفراد الأسرة البشرية، ناهيك بأن أشوِّهها. يمكن للإيمان، والكثير من تقاليد الإيمان، أن تعزِّز الآراء الأخلاقية التي يمكن تأكيدها بشكل عقلاني بغضِّ النظر حتى عن الإيمان.

3 وهكذا، «تذكَّرَ (عند ولادتها) تقديره للويز براون على أنها خلية واحدة أو خليتان في طبق المختبر، [قال روبرت] إدواردز: كانت جميلةً آنذاك، وهي جميلة الآن».

"Some Fundamental Evils in Generating Human Embryos by Cloning", in Cosimo Marco Mazzoni, ed., Etica della Ricerca Biologica (Florence: Leo Olschki, 2000), 115–23, at 116 (quoting Robert Edwards and Patrick Steptoe, A Matter of Life (London, 1981).

يصف إدواردز والمؤلِّف المشارك له الجنين بدقَّةٍ بأنه «كائن بشري مجهري -كائن في مراحله الأولى من النموّ» (ص 83). وقالا إنَّ الكائن البشري في مرحلة النموِّ الجنينية «يمرُّ بفترة حاسمة في حياةٍ استكشافية كبيرة: يصير منظَّمًا بشكل رائع، تبدأ حياته الكيميائية الحيوية الخاصَّة، يزداد حجمه، ويجهِّز نفسه بسرعة للزرع في الرحم» (ص 97).

4 كيث مور وتي. في. إن. بيرساود في كتابهما in The Developing Human: Clinically Oriented Embryology، وهو ربما يكون الكتاب الأكثر استخدامًا على نطاق واسع من بين النصوص الأساسية لعلم الأجنَّة؛ يقدِّمان البيان التالي الذي لا لبس فيه حول بداية فرد بشري جديد ومتميِّز: «يبدأ النموُّ البشري عند الإخصاب عندما تتَّحد الأمشاج أو النطفة (الحيوانات المنوية) مع أمشاج الأنثى أو بيضة الأنثى (البويضة) لتشكيل خلية واحدة -بيضة ملقَّحة. هذه الخلية عالية التخصُّص ومكتملة النموّ، تميِّز بداية كلٍّ منا بصفته فردًا فريدًا من نوعه» (ص 16، للتأكيد).

5 لا يُصنَّف الجنين البشري (مثل إنسان في مرحلة الجنين أو الرضيع أو الطفل أو الصبي في مرحلة المراهقة) بشكل صحيح على أنه كائن حيوي «ما قبل إنسان» مع مجرَّد القدرة على أن يصير إنسانًا. لا أعرف متخصِّصًا في علم الأجنَّة البشرية أو كتابًا دراسيًّا في هذا العلم، يقدِّم هذا الرأي، أو يقبله، أو يتأمَّله من بعيد. إنَّ شهادة الكتب المدرسية الرائدة في علم الأجنَّة هي

أنَّ الجنين البشري -بالفعل وليس مجرَّد احتمال- هو فرد جديد من أفراد الهومو سابينز. إنَّ إمكاناته، إذا ما افترضنا حصوله على قدر كافٍ من الصحَّة الجيِّدة والبيئة المناسبة؛ هي النموُّ من خلال عملية نموٍّ موجَّهة داخليًّا عبر مراحل النضج الأخرى المستمرَّة في حياتهـ/ ـا. وليس هناك شيء يُسمَّى «ما قبل الجنين»، بل هو مفهوم اختُرِع اختراعًا، كما أشار سيلفر، وذلك لأسباب سياسية لا علمية

(Lee Silver, Remaking Eden [New York: Avon Books, 1997[, 39).

6 هل الجنين البشري المستنسخ هو كائن حيوي أقلُّ من بشري؟ الجواب بالتأكيد لا. فكما أنَّ التخصيب إذا نجح يولِّد جنينًا بشريًّا، فإنَّ الاستنساخ ينتج النتيجة نفسها من خلال الجمع بين ما يُجمَع ويُنَشَّط في الإخصاب -أي الشفرة الوراثية الكاملة، بالإضافة إلى السيتوبلازم البيضوي. يُنتِج التخصيب كائنًا حيويًّا بشريًّا، على رغم أنه غير ناضج، جديدًا وكلِّيًّا. ينطبق الشيء نفسه على الاستنساخ الناجح. لذلك يجب معاملة الأجنَّة المستنسَخة على أنها تملك الوضع المعنوي ذاته، مهما يكن، كأيِّ أجنَّة بشرية أخرى.

7 يحدث أول تقسيم أو أول تقسيمين، في الساعات الستِّ والثلاثين الأولى، تحت إشراف الـRNA المرسال المكتسَب من البويضة، ثم بعد ذلك يوجِّه الحمض النووي إلى الجنين هذه الانقسامات. انظر، من بين مصادر أخرى:

Ronan O’Rahilly and Fabiola Mueller, Human Embryology and Teratology (New York: John Wiley & Sons, 2000), 38.

مع ذلك، لا تحدث هذه الانقسامات إذا لم تكن نواة الجنين موجودةً، وكذلك أيضًا تتحكَّم الجينات النووية بهذه التغييرات المبكِّرة.

8 للحصول على شرح أكمل، انظر:

Patrick Lee and Robert P. George, “The First Fourteen Days of Human Life”, New Atlantis, no. 13 (2006).

9 لن أعالج هنا السؤال القائل: هل ستُستخدَم الخلايا الجذعية الجنينية في أيِّ وقت قريب -أو هل ستُستخدَم أصلًا- في علاجات الآلام والأمراض البشرية؟

10 أن يكون لكِيانٍ ما طبيعةٌ عقلانية، هو أن يكون من نوع مادَّة معيَّنة؛ إنَّ امتلاك طبيعة عقلانية، ليس مثل أن تكون طويلًا أو كرواتيًّا أو موهوبًا في الرياضيات، هو ليس سمة معرَضية. لكلِّ فرد من البشر طبيعة عقلانية (حتى إذا منع المرض أو العيب نموَّه وتعبيره الكامل في بعض الأفراد -إذا صُحِّح المرض أو العيب الموجود في الفرد بطريقة ما، فإنه سوف يجعل الفرد مثاليًّا داخل إطار نوع المادَّة التي هو منها، أي لن يحوِّله ذلك إلى كِيان ذي طبيعة مختلفة). إنَّ امتلاك طبيعة عقلانية يعني -بمصطلح جيف مكماهان- «صفة تُكسِبه خاصية متأصِّلة». لذا حُجَّتي ليست هي أنه يجب منح الفرد البشري الاحترام الأخلاقي الكامل مبنيًّا على حقيقة أنَّ الأعضاء الأكثر نضجًا يمتلكون صفة تكسبهم خاصية متأصِّلة، كما يفسر الأستاذ مكماهان «حُجَّة طبيعة النوع». انظر في عمله:

Our Fellow Creatures", Journal of Ethics 9 (2005): 353–80.

بل إنَّ رأيي هو أنَّ امتلاك طبيعة عقلانية هو أساس القيمة الأخلاقية الكاملة، وأنَّ كلَّ فرد بشري يمتلك تلك الصفة المُكسِبة.

11 المؤمنون غير المتعاطفين يؤمنون بأنَّ الاحترام الأخلاقي الكامل يرجع فقط إلى أنَّ البشر الذين يمتلكون قدرات تُمارَس على الفور للوظائف العقلية البشرية المميَّزة، لا يتردَّدون في استخلاص الاستنتاج بأنَّ الرضَّع الصغار لا يستحقُّون الاحترام الأخلاقي الكامل. انظر مثلًا:

Peter Singer, "Killing Babies Isn't Always Wrong", The Spectator, September 16, 1995, 20–22.

12 سُئل زميلي بيتر سينغر من جامعة برينستون: هل من الخاطئ أن يُنتِج مجتمعٌ أطفالًا كقطع غيار على مستوًى ضخم؟ فكانت إجابته: «لا». (انظر:

"Blue State Philosopher," World Magazine, November 27, 2004).

13 رأى مايكل جازانيجا أنَّ الجنين بالنسبة إلى الإنسان بمنزلة متجر هوم ديبوت بالنسبة إلى المنزل -أي مجموعة من المكوِّنات غير المتكاملة. وَفْقًا للدكتور جازانيجا، «من البدهيِّ أن يكون للكيسة الأُرَيْمِية القدرة على أن تكون إنسانًا بشريًّا. لكن في هذه المرحلة من النموّ، هي مجرَّد مجموعة من الخلايا... قد يكون أمرًا مشابهًا لما يراه المرء عندما يمشي في متجر هوم

ديبوت. هناك مكوِّنات وإمكانات تكفي لما لا يقلُّ عن 30 منزلًا. ولكن إذا حدث حريق في متجر هوم ديبوت، فإنَّ العنوان الرئيسي في الصحف لن يكون: 30 منزلًا يحترق، بل سيكون: متجر هوم ديبوت يحترق». اقتُبِسَت من:

Quoted as “Metaphor of the Week” in Science 295, no. 5560 (March 1, 2002): 1637.

يكشف الدكتور جازانيجا السرَّ باعترافه -كما ينبغي منه- أنَّ مصطلح الكيسة الأُرَيْمِية يشير إلى مرحلة نموٍّ في حياة كائن محدَّد ومستمرٍّ ومتكامل، وفي الواقع، ذاتي التكامل. إذا كنا سنرسم مناظر لمتجر هوم ديبوت، فإنَّ الأمشاج (أو الموادَّ المستخدمة لإنتاج جنين بواسطة عملية الاستنساخ) هي التي تشكِّل «الأجزاء والإمكانات»، وليس الجنين.

14 سيتبع هذا الاستنتاجُ بغضِّ النظر عن أيٍّ من الصفات المكتسَبة المقترَحة التي تؤهِّل الكائنات البشرية (أو الكائنات البشرية في بعض مراحل النموّ) هي التي اختيرت للاحترام الكامل.

15 للحصول على عرض أكثر اكتمالًا لهذه الحُجَّة، انظر:

Patrick Lee and Robert P. George, “The Wrong of Abortion”, in Andrew I. Cohen and

Christopher Wellman, eds., Contemporary Debates in Applied Ethics (New York: Blackwell, 2005), 13–26.

16 Ronald Bailey, “Are Stem Cells Babies?” Reason, July 11, 2001.

17 Agata Sagan and Peter Singer, “The Moral Status of Stem Cells,” Metaphilosophy 38 (2007), 264–84.

18 المرجع نفسه، 269.

19 رددتُ أنا وباتريك لي Patrick Lee على كلام بايلي بشكل مطوَّل في سلسلة من التبادلات الكتابية في مجلَّة ناشيونال ريفيو أونلاين. كذلك، رددنا على حُجَج مشابهة طوَّرها لي سيلفر في كتابه Challenging Nature.

20 President's Council on Bioethics, transcript of meeting of Friday, January 18, 2002, session 5, www.bioethics.gov/transcripts/jan02/jan18session5.html.

21 رددتُ أنا وباتريك لي على حُجَج أخرى تحدِّد «الشخص» البشري بوصفه العقل أو النشاط العقلي، وتحدِّد «الكائن» البشري بوصفه الحيوان الجسدي، في مقال لنا بعنوان

"Dualistic Delusions," First Things, no. 150 (2005).

22 قدَّمت أنا وباتريك لي ردًّا متكاملًا على ساندل في مقالنا:

"Acorns and Embryos", New Atlantis, no. 7 (2005): 90–100.

23 Werner A. Muller, Developmental Biology (New York: Springer Verlag, 1997), 12ff.; O'Rahilly and Mueller, Human Embryology and Teratology, 38–39.

24 يشير دينكر على وجه التحديد إلى أعمال Magdalena Zernicka-Goetz وزملائها في جامعة كامبريدج، وإلى أعمال R. L. Gardner من جامعة أوكسفورد.

انظر:

Hans-Werner Denker, "Early Human Development: New Data Raise Important Embryological and Ethical Questions Relevant for Stem Cell Research", Naturwissenschaften 91 (2004): 21ff.

25 عرضت أنا وباتريك لي هذه المعلومات بشكل مطوَّل في "The First Fourteen Days of Human Life".

الفصل العشرون: الشخصي والسياسي

1 قال بايدن: «أنا أقبل موقف كنيستي من الإجهاض... تبدأ الحياة عند الحمل في حكم الكنيسة. أنا أقبل ذلك في حياتي الشخصية، ولكنني أرفض فرضه على المسيحيين والمسلمين واليهود المتديِّنين بشكل متساوٍ، وأنا أرفض فرض ذلك على غيرهم».

“2012 Vice-Presidential Debate: Vice President Biden and Rep. Paul Ryan’s remarks in Danville,

في يوم 11 من شهر أكتوبر من عام 2012، نشرت واشنطن بوست تصريحًا لكيري يقول فيه: «أنا شخصيًّا معارض للإجهاض، ولكنني لا أؤمن بأنَّ عندي الحقَّ في أن آخذ مقالًا إيمانيًّا عندي وأشرِّعه على باقي الناس».

Meet the Press, NBC, January 30, 2005).

2 أعرب بعض الناس الطيِّبين والمخلصين عن قلقهم من أنَّ الأساقفة مذنبون بالكيل بمكيالين عندما يحرمون السياسيين الذين يؤيِّدون علانيةً الإجهاض والبحوث المدمِّرة للأجنَّة من المناولة، ولكن لا يفعلون الشيء نفسه مع الذين يؤيِّدون عقوبة الإعدام التي أدانها البابا يوحنَّا بولس الثاني في جميع الأحوال، إلَّا في أندر الظروف؛ وكذلك يدعمون غزو الولايات المتَّحدة للعراق، الذي كان ينتقده البابا والكثير من مسؤولي الفاتيكان الآخرين بشدَّة. لكن لا البابا ولا التعليم المسيحي الشفهي للكنيسة الكاثوليكية وضع عقوبة الإعدام على مستوًى متساوٍ مع الإجهاض وغيره من أشكال القتل المباشر للأبرياء. علاوةً على ذلك، تختلف مكانة تعليم الكنيسة حول عقوبة الإعدام عن تعليم الإجهاض. كما أوضح يوحنَّا بولس الثاني في المنشور العظيم إنجيل الحياة، أنَّ التعليمَ حول الإجهاض (وكذلك جميع أشكال القتل المباشر للأبرياء) مقرَّرٌ من قبل الكنيسة محلِّيًّا وعالميًّا؛ أمَّا فيما يتعلَّق بالتعليم المتطوِّر المتعلِّق بعقوبة الإعدام، فإنَّ الأمر ليس نفسه، أي إنَّ معارضة عقوبة الإعدام لم تحقِّق مكانة التعليم الأخلاقي المستقرِّ للكنيسة بشكل نهائي فيها. وفيما يتعلَّق بغزو الولايات المتَّحدة للعراق، فلم يقل البابا يوحنا بولس الثاني ولا البابا بنديكت السادس عشر إنَّ معارضة الحرب كانت واجبةً على ضمير الكاثوليك. شكَّكتْ تصريحات يوحنَّا بولس الثاني التي تُعارض استخدام القوَّة في فترة الاستعداد لكلتا الحربَين بشكل واضح في الأحكام التحوُّطية للقادة السياسيين، الذين كان عندهم الحقُّ والمسؤولية –في النهاية– (وَفْقًا للتعليم المسيحي الشفهي والتقليد الكامل للتعليم الكاثوليكي في الحرب والسلم) لإصدار أحكام بشأن ما إذا كان استخدام القوَّة ضروريًّا.

لهذا السبب، لم يقل البابا والأساقفة إنَّ الجنود الكاثوليك قد لا يشاركون في الحرب. فهذا يتناقض مع تعاليمهم الواضحة القائلة بأنَّ الكاثوليك قد لا يشاركون في عمليات الإجهاض أو

الأشكال الأخرى من قتل الأجنَّة أو دعم استخدام أموال دافعي الضرائب في أنشطة تنطوي على القتل المتعمَّد للبشر الأبرياء.

الفصل الحادي والعشرون: حقٌّ في الحياة حُرِّم أم حقٌّ في الموت احتُرِم؟

1 انظر على سبيل المثال:

Peter Singer, Practical Ethics, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) (especially ch. 6); Ronald Dworkin, Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom (New York: Alfred A. Knopf, 1993); Michael Tooley, Abortion and Infanticide (Oxford: Clarendon Press, 1983); Michael Tooley, "Abortion and Infanticide", Philosophy and Public Affairs 2, no. 1 (1972): 37; Mary Ann Warren, "On the Moral and Legal Status of Abortion", The Monist (January 1973): 43.

2 المرجع نفسه.

3 Peter Singer, Letter to the Editor, "Science, Religion and Stem Cells (5 Letters)", New York Times, June 23, 2005, www.nytimes.com/2005/06/23/opinion/123cuomo.html?_r=0.

4 عندما أجرت مجلَّة وورلد مقابلةً مع سينغر، سأل مُجري المقابلة: «ماذا عن الوالدَين عندما تحمل الأمُّ بطفل وتلده، على وجه التحديد ليقتلاه، ويأخذا أعضاءه، ويزرعاها في أطفالهما الأكبر سنًّا؟»، فأجاب سينغر: «من الصعب أن يرتاح والدان لفعل شيء مثل هذا، ولكنهما لن يكونا قد فعلا شيئًا خاطئًا في حدِّ ذاته». ثم سأله سؤالًا آخر: «هل من الخاطئ أن يُنتِج المجتمع أطفالًا لغرض أن يكونوا قطع غيار على نطاق واسع؟»، وكان ردُّ سينغر: «لا».

5 Marvin Olasky, "Blue State Philosopher", World Magazine, November 27, 2004, www.worldmag.com/articles/9987.

5 انظر: Dworkin, Life's Dominion.

6 انظر:

Germain Grisez and Joseph Boyle, Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979), and Patrick Lee, Abortion and Unborn Human Life (Washington, DC: Catholic University Press, 1996). For a discussion of dualism, see David Braine, The Human Person: Animal and Spirit (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992). On issues of political theory and autonomy, see Robert P. George, Making Men Moral (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993). On issues of moral philosophy, see Robert P. George, In Defense of Natural Law (Oxford: Clarendon Press, 1999).

7 انظر على سبيل المثال:

Singer, Practical Ethics; Dworkin, Life's Dominion; Tooley, Abortion and Infanticide; and Warren, "On the Moral and Legal Status of Abortion".

8 انظر:

George, In Defense of Natural Law; Patrick Lee and Robert P. George, "The Wrong of Abortion," in Andrew I. Cohen and Christopher Wellman, eds., Contemporary Debates in Applied Ethics (New York: Blackwell Publishers, 2005); and Robert P. George and Patrick Lee, "Acorns and Embryos", New Atlantis, no. 7 (Fall 2004/Winter 2005): 90.

9 انظر:

George, Making Men Moral.

10 انظر:

Hadley Arkes et al., "Always to Care, Never to Kill: A Declaration on Euthanasia", First Things (February 1992): 45, www.firstthings.com/ftissues/

ft9202/articlestdocumentation.html. An abbreviated version of the declaration appeared in the Wall Street Journal on November 27, 1991.

11 انظر:

Patrick Lee, "Personhood, Dignity, Suicide, and Euthanasia", The National Catholic Bioethics Quarterly (Autumn 2001): 329; Chris Tollefsen, "Euthanasia and the Culture of Life",

www.princeton.edu/~prolife/articles/tollefsen.pdf.

12 انظر على سبيل المثال:

Arthur Caplan, "The Time Has Come to Let Terri Schiavo Die", MSNBC, March 18, 2005, www.msnbc.msn.com/id/7231440/.

13 انظر:

my interview with National Review Online, "Always to Care, Never to Kill", National Review Online, March 21, 2005.

14 انظر في الخطاب الذي ألقاه البابا يوحنّا بولس الثاني في 20 مارس من عام 2004 للمشاركين في المؤتمر الدولي بعنوان:

"Life-Sustaining Treatments and Vegetative State: Scientific Advances and Ethical Dilemmas", http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/ma ch/documents/hf_jpii_ spe_20040320_congress-fiamc_en.html.

الفصل الثاني والعشرون: «بقايا البربرية»، الماضي والحاضر

1 من المهمّ أن نلاحظ أنّ كنيسة يسوع المسيح لقدّيسي الأيام الأخيرة قد رفضت منذ فترة طويلة الزواجَ التعدُّدي، وهي اليوم قوّة رائدة في الدفاع عن مؤسَّسة الزواج بصفتها الاتّحاد الأحادي للزوج والزوجة.

الفصل الثامن والعشرون: إنجازات جون فينيس

1 John Finnis, Natural Law and Natural Rights (Oxford: Clarendon Press, 1980); 2nd ed. published in 2011.

2 Germain Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1–2, Question 94, Article 2", Natural Law Forum 10 (1965): 168–96.

في مقدِّمة كتابه (القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية)، يُقِرُّ فينيس بأنه مدين فكريًّا لجريزس، مشيرًا إلى أنَّ «النظرية الأخلاقية المطوَّرة في الفصلين الثالث والرابع، والحُجَج النظرية في القسمين السادس والثالث عشر؛ تستند بشكل مباشر إلى فهمي لإعادة تمثيله القوي وتطويره الجوهري للحُجَج الكلاسيكية حول هذه الأمور».

3 نُوقِش هذا التطوُّر بشكل مكثَّف في مقال جوزيف بويل هنا، وفي ردِّ فينيس عليه، وفي مقال غريسز أيضًا. في كتابه (القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية -Natural Law and Natural Rights)، لم يتكلَّم فينيس بوضوح عن المبدأ الأخلاقي الأول -وهو أمر يراه «إخفاقًا» في الحاشية في الطبعة الثانية من الكتاب (انظر: ص 419). مع ذلك، سرعان ما صُحِّح ذلك في كتاباته، نتيجةً للتعاون بين جريزس وبويل في صقل نظرية القانون الطبيعي «الجديدة» الخاصَّة بهما وتطويرها. وكما ذكر فينيس، فقد أعطى «الانفتاح على الإشباع متكامل» وضعَ «المبدإِ الرئيسي للأخلاقيات» في عمله: Fundamentals of Ethics (Oxford and Washington, DC: Oxford University Press and Georgetown University Press, 1983), 70–74, 120–24, and 1511–52. A more formal articulation of the principle first appears in Germain Grisez, Joseph M. Boyle Jr., and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", American Journal of Jurisprudence, 32 (1987): 126–29.

4 H. L. A. Hart, The Concept of Law (Oxford: Clarendon Press, 1961); 2nd edition published in 1994.

5 المرجع نفسه، 78.

6 H. L. A. Hart, Essays on Bentham (Oxford: Clarendon Press, 1982), ch.10.

7 في الصفحة الأولى من كتاب مفهوم القانون، يدعو هارت القارئَ إلى عَدِّ الكتاب بمنزلة تمرين في «علم الاجتماع الوصفي».

8 كما يشير فينيس، فإنَّ هارت في كتابه (مفهوم القانون)، «يعطي أولوية وصفية توضيحية لأولئك الذين لا «يسجِّلون ويتوقَّعون فقط السلوكَ المطابق للقواعد»، أو يتتبّعون القواعد «فقط من وجهة النظر الخارجية بصفتها دليلًا على عقوبة ممكنة، بل بالأحرى «يستخدمون القواعد معايير لتقويم سلوكهم وسلوك الآخرين». انظر:

Finnis, Natural Law and Natural Rights, 12, quoting Hart, The Concept of Law, 95–96.

9 John Finnis, "The Truth in Legal Positivism", in Robert P. George, ed., The Autonomy of Law: Essays on Legal Positivism (Oxford: Clarendon Press, 1996), 195–214, at 204.

10 Hart, The Concept of Law, 198.

11 Finnis, Natural Law and Natural Rights, 14.

12 انظر:

generally Finnis, "The Truth in Legal Positivis

13 عرض دووركين انتقاده لـ«وضعية» هارت وجوزيف راز في عمله:

Taking Rights Seriously (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977).

علّق فينيس على نقد دوركين في حاشية توضيحية في الفصل الثاني من عمله (القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية)، مجادلًا بأنَّ هذه المناقشة «قد انتهت» لأنَّ دوركين «أخفق في الاعتراف بأنَّ اهتمامهم النظري ليس مثل اهتمامه، في تحديد «اختبار أساسي للقانون» من أجل تحديد أين يقع بالضبط الواجب القانوني (الأخلاقي والسياسي) للقاضي، في مجتمع معيَّن في وقت معيَّن (حتى في «الحالات الصعبة» الأكثر خلافًا). اهتمامهم يكمن في وصف ما يُعامَل (أي إنه مقبول وفعّال)

على أنه قانون في مجتمع معيَّن في وقت معيَّن، وفي توليد مفاهيم تسمح بتوضيح هذه الأوصاف وتفسيرها، ولكن من دون نية لتقديم الحلول (سواء «إجابات صحيحة» أو معايير إذا ما طُبِّقَت بشكل صحيح فإنها ستعطي إجابات صحيحة) للأسئلة المتنازَع عليها بين المحامين المختصِّين».

14 Finnis, Natural Law and Natural Rights.

15 جوهر مادَّة القانون الطبيعي الذي قدَّمه فينيس وغيرُه يكاد لا يأتي بجديد. فيمكن العثور عليه عند الأكويني، والكثير من ذلك، بدوره (أي الأكويني) يستخلصه من أرسطو. صحيح أنَّ فينيس وجريزس وغيرهما قد طوَّروا النظرية التومانية للقانون الطبيعي بطرق متعدِّدة، وصاغوا النظرية في لغة فلسفية حديثة؛ لكنَّ تطويرَ نظريةٍ لا يعني أن ترفضها، بل أن تقبل جوهرها وتستخلص آثارها الأخرى. وهذا هو ما فعلوه -على سبيل المثال- بإظهارهم كيف أنَّ التأمُّل في التوجيه أو التقرير الكامل لمبادئ المنطق العملي التي قدَّمها الأكويني تمكِّننا من تحديد المبادئ والمعايير الأخلاقية التي تميِّز خِيارات الاختيار المتناغمة تمامًا مع كلِّ ما تتطلَّبه المعقولية من الخِيارات، التي هي -بطريقة أو بأخرى- لا تفي بالمطالب الكاملة للمعقولية العملية، أو تنتهكها.

16 انظر:

especially Finnis, Fundamentals of Ethics.

17 انظر:

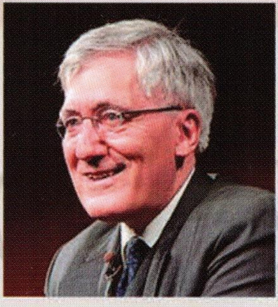
John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971); John Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993); Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (Oxford: Oxford University Press, 1974); Ronald Dworkin, A Matter of Principle (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

18 توسَّع فينيس فيما عرضه بدايةً في كتابه (القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية) وتعمَّق فيه وأثراه بطرق مختلفة، في أوراق نشرها لاحقًا، معظمها مشمولٌ في المجلَّدات الخمسة لجون فينيس بعنوان:

Collected Essays of John Finnis (Oxford: Oxford University Press, 2011).

19 Finnis, Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth.

الضمير وأعداؤه



« هل ينبغي حماية حياة الإنسان في كلِّ المراحل والظروف ؟ أم هل ينبغي أن يُسمح بالإجهاض والقتل الرحيم وحتى ترويجهما بوصفهما حلولا (أفضل) أو (أقلَّ سوءًا)، للصعوبات الشخصية والمشكلات الاجتماعية ؟

وهل ينبغي للأمريكيين أن يحافظوا في القانون والسياسة العامَّة على الفهم التاريخي للزواج بصفته اتحادا للزوجية أو الشراكة بين الزوج والزوجة ، في ميثاق يُعيد إنتاج الحياة ، فيُنعِم الاتحاد عليهما بالأطفال ، والوفاء بشكل طبيعي لهذا الاتحاد عن طريق اشتراكهما في وجود الذرية وتربيتها معا ؟

أم ينبغي عليهم التخلي عن الفهم الطبيعي للزواج لصالح بعض الأشكال التي صارت معترفا بها قانونا ؛ كالرفقة الجنسية الرومانسية ، أو الشراكة المنزلية بين اثنين أو أكثر من الأشخاص ، بصرف النظر عن نوع الجنس ، والتي يُعاد تعيين تسمية نوع الزواج بعد ذلك وفقا لها ؟ ».

د. روبرت بي. جورج

هو مفكر أمريكي باحث في القانون وفيلسوف سياسي من المحافظين ، وقد اشتهر بتخصصه ومحاضراته حول التفسير الدستوري ، والحريات المدنية ، وفلسفة القانون ، والفلسفة السياسية .

E-Mail:dalailcentre@gmail.com جوال : ٠٥٣٩١٥٠٣٤٠
Dalailcentre/
DALAIL

ROBERT P. GE